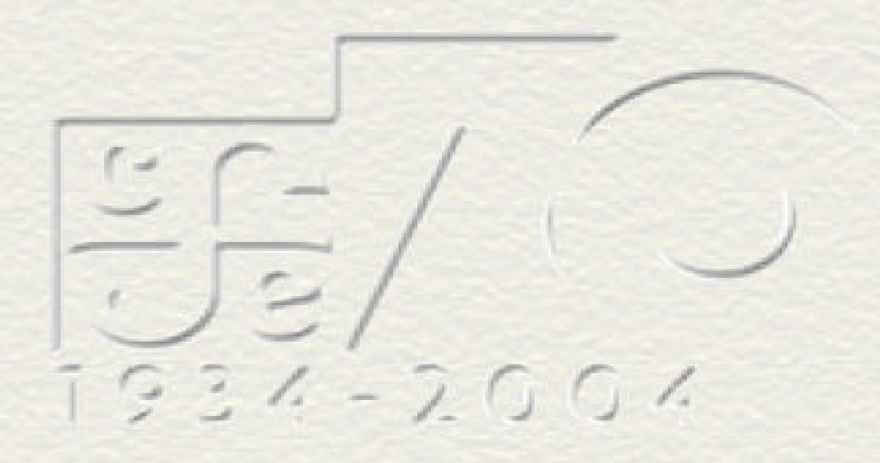
HISTORIA DE LA CULTURA CRISTIANA

CHRISTOPHER DAWSON

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS



Historia de la cultura cristiana

Christopher Dawson

Compilación, traducción e introducción
de *Heberto Verduzco Hernández*



Primera edición del FCE, 1997
Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2006
Primera edición electrónica, 2013

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1347-9

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

A LOS LECTORES

LA PRESENTE OBRA ESTÁ COMPUESTA POR UNA SERIE DE CAPÍTULOS que han sido tomados de algunos libros publicados por el autor, Christopher Dawson, allá por las décadas de 1930 y 1940, los cuales tuvieron una muy favorable acogida en el mundo de habla inglesa.

El lector pronto advertirá que el estilo de la redacción de este libro es muy semejante al de una serie de conferencias magistrales; el autor parece dirigirse a personas que lo escuchan antes que a lectores.

En efecto, la mayor parte de los capítulos de esta obra son conferencias que Dawson pronunció ante selectas audiencias y en prestigiosas instituciones de su país, como son las universidades de Edimburgo, Exeter, Liverpool y la Academia Británica.

Pero esto no quiere decir que se trate de una obra de difícil comprensión y de poco interés para el público de lengua hispana; por el contrario, el autor tiene un carisma especial para relatar en forma interesante y atractiva acontecimientos socioculturales que si bien sucedieron hace más de mil años, continúan gravitando y teniendo significación en el mundo moderno.

En toda obra escrita por un experto, en un determinado campo de conocimiento, aparecen palabras, términos o frases cuyo significado y alcance no son tan obvios para lectores poco familiarizados con dicho campo, en este caso con el campo de la historia de la cultura occidental. Partiendo de esta suposición, el traductor y compilador de la presente obra ha juzgado conveniente introducir en el texto —entre paréntesis— una palabra o palabras explicativas de los términos o palabras menos conocidos, algunos de ellos en latín o en francés, o bien, remitir a una nota a pie de página, declarando en cada caso que son obra del traductor. También, en dos ocasiones, se juzgó conveniente omitir algún párrafo por considerarlo de importancia puramente circunstancial para la audiencia que escuchaba la conferencia de Dawson, y cuya omisión de ningún modo altera el sentido de la conferencia o de la sección en la que se hizo el corte.

Espero que esto no constituya una traición al autor (para no incurrir en la sentencia italiana: *traduttore… traditore),* sino una ayuda al lector.

Igualmente se ha juzgado oportuno poner al final de la obra una bibliografía general y un índice analítico, con objeto de ofrecer al lector alguna ayuda y orientación que puedan serle útiles si desea estudiar con mayor amplitud y profundidad algún tema que le haya suscitado especial interés. También se informa a los lectores acerca de las obras concernientes a este tema que han sido escritas en español o traducidas a esta lengua.

Asimismo, quiero agradecer cumplidamente al doctor Luis González y González la amabilidad y fineza con que me apoyó en la confección y publicación de este libro. De igual manera va mi reconocimiento al doctor Francisco Miranda G. por sus pertinentes observaciones y sugerencias, así como a la señora Diana Luz Sánchez por su amable y valiosa ayuda en la preparación editorial de la presente obra. Finalmente expreso mi agradecimiento al Fondo de Cultura Económica, que ha tenido a bien incluir el presente

libro en su programa de publicaciones.

J. H. V.

PREFACIO
(Ensayo introductorio)

BAJO EL TÍTULO *HISTORIA DE LA CULTURA CRISTIANA* OFRECEMOS ahora al público de habla castellana una compilación de escritos del eminente historiador Christopher H. Dawson, publicados originalmente en inglés como capítulos de los siguientes libros: *The Making of Europe, Medieval Essays, Religion and the Rise of Western Culture* y *Progress and Religion,* aparecidos entre 1929 y 1953. Nuestro trabajo ha consistido en seleccionar, traducir y ordenar en secuencia histórica dichos capítulos, en los que el autor despliega, con admirable oficio historiográfico, el insospechado panorama de la civilización medieval europea.

Dawson nos ofrece una visión amplia e integradora de los acontecimientos religioso-espirituales, de las realizaciones sociopolíticas, intelectuales y artísticas que llenan el milenio que *media* entre la caída del Imperio romano (siglo V) y el Renacimiento italiano en el siglo XV. A este periodo los humanistas del Renacimiento lo llamaron "Medium Aevum", es decir, *Edad Media,* y los enciclopedistas de la Ilustración (siglo XVIII) lo denominaron "Edad Oscura", por considerarlo una especie de baldío cultural, una era de ignorancia y tiniebla intelectual.

Christopher Dawson fue un consumado *scholar* en el sentido que los ingleses suelen dar a este término, a saber: un distinguido erudito en el campo de las letras y los saberes académicos. Nacido en 1889 en Hay Castle, País de Gales, hizo sus primeros estudios en Winchester y los concluyó en el Trinity College, de Oxford. Pasó en seguida a Suecia para estudiar economía con el renombrado profesor G. Cassel; de regreso en Oxford llevó a cabo estudios de posgrado en historia y sociología.

Provisto ya de un profundo y vasto conocimiento de la historia universal y las diversas culturas del mundo, así como de un sólido y riguroso método de investigación en estos campos del saber científico, comenzó a escribir y publicar su original y extensa obra en el ramo de la historia de la cultura, la cual fue apareciendo en una copiosa serie de libros y artículos que le han merecido renombre internacional.

Dawson impartió también cursos universitarios y ciclos de conferencias en las más prestigiadas instituciones de su país y los Estados Unidos. Baste mencionar los de Forwood Lectures, de la Universidad de Liverpool; Gifford Lectures, de la Universidad de Edimburgo; el University College, de Exeter, y la Academia Británica de Londres. En 1958 fue invitado por la Universidad de Harvard de los Estados Unidos para impartir una cátedra de estudios teológicos católico-romanos en la "Divinity School" (Facultad de Teología).

Murió en mayo de 1970, a la edad de 81 años.

En la presente compilación de su obra, Dawson expone ante nuestra mirada los orígenes, el desarrollo, la culminación y los resultados del proceso sociocultural del

Medievo europeo. Este proceso se inició por la predicación del cristianismo entre los primitivos pueblos de Europa, la cual fue acompañada de los elementos de la civilización grecolatina y se llevó a cabo por la asimilación que dichos pueblos hicieron de las tradiciones cristiana y grecolatina y por la interacción de estos factores con sus tradiciones y costumbres ancestrales.

Hacia el siglo XII dicho proceso culmina con el surgimiento y la conformación de una nueva cultura que crea, entre gente de raza, lengua y tradiciones diversas, un vínculo de unidad espiritual y social, nutriendo en ellas un profundo sentimiento de pertenencia a una patria espiritual común en la que se comparten las mismas creencias religiosas, la misma visión de la realidad, los mismos valores morales y formas de organización social y política. Esta nueva cultura que surge, se desarrolla y madura a lo largo de la era medieval es la que nuestro autor llama *cultura* o *civilización cristiana occidental.*

Mas la intención de Dawson no es hacer la apología de la cristiandad medieval o rescatar del olvido histórico la cultura medieval cristiana; más bien, se propone investigar y sacar a luz los antecedentes socioculturales de la civilización occidental moderna. En efecto, al analizar los antecedentes histórico-religiosos de esta cultura, sus elementos formativos, sus instituciones religiosas y sociopolíticas, sus creaciones intelectuales y artísticas, así como sus crisis espirituales y sus conflictos sociales, el autor logra discernir la clave para entender los periodos subsiguientes de la historia de Occidente, particularmente la Era Moderna, con sus evidentes logros ideológicos y científicos y sus lamentables vacíos espirituales y morales.

El análisis de Dawson de la cultura medieval cristiana nos permite visualizar la civilización occidental moderna en su verdadera dimensión y significado; gracias a este análisis, “la llamada Edad Oscura sale de las tinieblas y adquiere forma y significado”, como ha comentado agudamente Aldous Huxley.

Es cabalmente en esos desdeñados “siglos oscuros” de la Edad Media en donde se gesta y florece una *nueva cultura,* la cual, entre otras cosas, genera las actitudes y los hábitos intelectuales que se implantaron en la mente europea[1] e hicieron posibles los logros característicos de la cultura occidental moderna, particularmente en los campos del derecho, las ciencias y la política, de tal suerte que sin aquélla, ésta jamás habría existido.[2]

Quizá sea conveniente exponer algunos conceptos básicos del pensamiento de Dawson sobre la *cultura* en general y sobre la *cultura cristiana* en particular, con objeto de obtener una mejor comprensión de los acontecimientos socioculturales que conforman la historia de la cultura cristiana de Occidente.

TEORÍA DE LA CULTURA

Frecuentemente, a lo largo de sus obras, Dawson expone —aunque no de manera sistemática— su teoría de la *cultura*. En su libro *Religion and Culture* [3] es, seguramente, donde desarrolla con mayor amplitud los fundamentos antropológicos de su

teoría.

Es pertinente advertir que Dawson no parte de un concepto filosófico o apriorístico de cultura, sino que elabora un modelo conceptual de cultura a partir de la observación y el análisis que hace de la vida social y de los procesos socioculturales que se propone estudiar.

Para nuestro autor, la cultura es la *forma* —o estilo— de la vida social *way of life* de una comunidad humana que se adapta a un medio ambiente particular; resulta del trabajo de sucesivas generaciones y se transmite de edad en edad e implica también cierto grado de especialización y canalización de las energías humano-sociales conforme a pautas comúnmente establecidas y aceptadas.[4]

ELEMENTOS DE LA CULTURA

Al analizar esta descripción de la cultura, Dawson señala cuatro elementos que interactúan para configurar la realidad cultural: *1)* el genético-humano; *2)* el geográfico (medio ambiente); *3)* el económico (adaptación activa al ambiente para sobrevivir), y *4)* el psicológico-racional, es decir, el pensamiento (actividad específica del ser humano, la cual lo libera de la dependencia ciega de las condiciones materiales que caracteriza a las formas inferiores de vida); este factor influye mediante el lenguaje, que es el elemento más fundamental de la cultura,[5] pues es el instrumento de expresión y comunicación del pensamiento y de la relación e interacción entre los hombres.

Toda la experiencia humana, tanto individual como colectiva, se desarrolla con el apoyo del símbolo lingüístico. En el lenguaje se almacena, intercomunica, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la comunidad; es el principio y fundamento de la tradición y también el elemento esencial de la costumbre humana. El lenguaje hace posible el cambio cultural —por la intercomunicación del pensamiento— y también la comunicación e influencia entre las culturas.

De la interacción de estos cuatro elementos resulta la cultura,[6] mas, advierte nuestro autor, cualquier intento de explicar el desarrollo sociocultural en función de uno de estos elementos con exclusión de los demás conduce inevitablemente al error del determinismo racial, geográfico o económico, o bien a la teoría no menos falsa del progreso intelectual y abstracto.[7]

¿QUÉ ES LA CULTURA?

La cultura, por una parte, es la forma organizada de la vida social que resulta de la interacción inteligente, finalística y socializada, la cual se ha forjado desde tiempo inmemorial en una determinada comunidad humana. Dicha forma se inspira en una particular visión del mundo y de la vida y se expresa en un conjunto de normas de

pensamiento y de conducta comúnmente aceptadas por el respectivo grupo humano. La cultura es, pues, una *comunidad espiritual* que sustenta su unidad y singularidad en un sistema de creencias y de valores ético-religiosos[8] asimilado por la vía de la tradición, el cual norma la conducta individual y colectiva del grupo a través de las edades. En su vertiente espiritual, la cultura es como la *forma interna* —o estructura espiritual— de un grupo humano.[9]

En su vertiente externa, como objeto observable, la cultura consiste en una especie de patrimonio social común del cual participan por igual todos los miembros del grupo; dicho patrimonio está constituido por las técnicas de expresión y comunicación (lenguaje, arte), instituciones sociales, ritos religiosos, tradiciones y costumbres —en las que se contienen los sistemas de conocimientos y creencias y los códigos de conducta individual y social—, herramientas y técnicas para la producción de satisfactores básicos: alimentos, vestido, vivienda, así como para el cultivo de la tierra, la cacería, la cría y domesticación de animales, y la elaboración y transformación de los recursos naturales. Este patrimonio se va formando, desde tiempo inmemorial, por la experiencia social e histórica de cada pueblo y se transmite por tradición a las nuevas generaciones, y así constituye un factor central de unidad, cohesión, identidad y continuidad social.

LAS LEYES DE VIDA Y LA RELIGIÓN

Sin embargo, la organización de esta forma interna de la vida social debe efectuarse de acuerdo con ciertos principios superiores y trascendentes a la sociedad, que son los que dirigen y sancionan el funcionamiento correcto de la misma. A estos principios nuestro autor los llama *ley* o *leyes superiores de vida.*[10] Tales principios o leyes no son parte de la forma común de la vida social (cultura), sino que están *por encima* de la sociedad y la cultura y el hombre los conoce a través de la experiencia religiosa: estas leyes pertenecen al orden de la religión, son de origen sobrehumano, divino. A este propósito, Dawson asienta lo siguiente: “La forma de la vida social se fundamenta en la ley religiosa de vida, y esta ley a su vez depende de poderes sobrehumanos, los cuales el hombre mira con esperanza y temor; estos poderes pueden ser conocidos en cierta forma por el hombre, pero siempre quedan en la penumbra del misterio”.[11]

LA CULTURA Y LA RELIGIÓN

Existe, pues, una relación de dependencia de la sociedad y la cultura respecto de la religión. Un caso típico de esta dependencia de la vida social en relación con la religión lo observa Dawson entre los aborígenes de Australia, que dedican una gran parte de su actividad social (de tres a cuatro meses al año) a la ejecución de los ritos por los cuales invocan a sus antepasados totémicos para que favorezcan a la tribu en la empresa vital de

conseguir alimentos.[12]

Otro testimonio de esta misma convicción lo da un indígena norteamericano de una tribu de cazadores de las Grandes Llanuras, quien declara que “ningún hombre puede él solo tener éxito en la vida, ya que no es posible obtener de los seres humanos la ayuda que necesita [pues] el camino del hombre no está en sus manos”.[13] Una creencia análoga la encontramos en los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

Con base en estos hechos y en observaciones efectuadas en otras culturas, Dawson afirma que no sólo en los grupos primitivos, sino también en las culturas más desarrolladas se encuentra arraigada la creencia de que el mundo humano depende del ordenamiento divino, de suerte que así como las leyes de la atmósfera rigen los procesos climáticos de las estaciones, así los poderes divinos deben dirigir la vida de los individuos y de la sociedad. Por tanto, “sería tan irracional para una sociedad conducir sus asuntos sin tener en cuenta esos poderes sobrehumanos, como lo sería cultivar la tierra sin atender al curso de las estaciones”.[14] Por consiguiente, no es aventurado suponer, con base en estas observaciones, que todas las civilizaciones y culturas tradicionales del mundo, exceptuando la civilización occidental moderna, han estado vinculadas a una religión[15] que sanciona sus tradiciones, costumbres e instituciones.

Fundado en el análisis de hechos observados, Dawson establece la teoría de que la cultura guarda una especial relación de *dependencia* respecto de la religión.[16] Mas no se trata de una dependencia lógica, sino vital, ya que todo intento de separarlas reduce a ambas a una situación artificial y antinatural; en efecto, comenta nuestro autor, una cultura sin religión es un cuerpo sin alma, y una religión sin cultura es un alma sin cuerpo.[17]

LA RELIGIÓN Y EL ENTORNO FÍSICO DE LA CULTURA

Mas, al establecer esta tesis, Dawson de ningún modo pretende pasar por alto los innumerables ejemplos de pueblos primitivos en los cuales la religión aparece tan ligada a la forma y características físicas de la vida tribal que da la impresión, a primera vista, de ser un “mero reflejo psicológico de la forma de vida de un pueblo en particular en un ambiente determinado” y de carecer de contenido religioso[18] propiamente dicho.

Es un hecho incuestionable para nuestro autor que las condiciones físico-materiales de la vida social influyen significativamente en la religión de la comunidad, de tal suerte que a cada forma de vida social y económica corresponde una forma particular de religión, y por tal razón es posible clasificar las religiones atendiendo al tipo económico, o bien al sociológico de cultura que prevalece en una determinada sociedad; “así es posible distinguir la religión del cazador, la religión del campesino y la religión del guerrero… o bien, la religión de la tribu, la religión de la ciudad, la religión del imperio”.[19]

Pero estas clasificaciones, advierte Dawson, son simples “abstracciones y no pueden aplicarse de manera indiscriminada a la realidad histórica de cualquier cultura”, aunque

reconoce que “son válidas y útiles dentro de ciertos límites, ya que sin su ayuda sería muy difícil entender una religión en particular”.[20]

Todo esto parece sugerir que la religión está de tal manera condicionada por la cultura y la economía, que da la impresión de ser un mero producto de la cultura.[21] No obstante, por lejos que pueda ir el proceso del condicionamiento cultural, nunca llegará al punto de excluir la relación alternativa, a saber: que la cultura es moldeada y modificada por la religión.[22] En efecto, como se ha visto más arriba, el objeto de la religión trasciende esencialmente la vida humana y la forma social de esa vida.[23]

Por tanto, aunque está condicionada por el contexto físico-material y económico de la sociedad, la religión desempeña un papel autónomo y determinante en la conformación de la cultura y su desarrollo histórico.

EL CAMBIO CULTURAL

Estos análisis permiten observar que la cultura está sujeta a dos tipos de influencias que, de hecho, producen cambios en la forma de vida de una comunidad: uno que influye mediante los factores del contexto físico-material y económico, los cuales se reflejan también en la perspectiva religiosa del grupo humano respectivo; y otro, de índole espiritual, que actúa por medio de instancias religiosas y que, al modificar la visión del mundo y de la vida, induce necesariamente cambios culturales en la sociedad. Por tanto, el cambio cultural bien puede resultar de una modificación en las condiciones materiales y externas de la vida social (como la introducción de algún cultivo o técnica de trabajo, del ganado lanar o vacuno, del asno, del caballo, de la máquina), o bien, por la difusión de algún sistema religioso o ideológico que transforma la visión del hombre acerca de sí mismo, del mundo y de la vida, lo cual tiende “a cambiar su forma de vida y a producir una nueva configuración cultural”.[24]

En relación con el papel determinante que la religión juega en la forma de vida de un pueblo, Dawson señala los casos del Islam y del budismo, que son clásicos en la historia de la cultura mundial. Como es sabido, la religión islámica surgió en el siglo VII d.C. en un lugar ignoto del Medio Oriente, y, sin embargo, “en un lapso relativamente corto, invade el mundo, destruyendo imperios y civilizaciones para crear una nueva forma de vida que todavía hoy modela el pensamiento y la conducta de millones de hombres, desde Senegal hasta Borneo”.[25]

El caso del budismo es distinto pero igualmente significativo. En efecto, habiéndose extendido esta religión hasta el Tíbet medieval, posteriormente se desplazó de las montañas del Himalaya hacia las estepas de Mongolia, y con ello transmitió al pueblo mongol, uno de los más violentos y agresivos de Asia, una nueva religión de no agresión y de compasión universal, y así contribuyó a erradicar la tradicional belicosidad de estas tribus, lo cual señala un momento crucial en la historia.[26]

En ambos casos es patente que la religión influye dinámica y creativamente en la

formación y consolidación de una nueva sociedad y cultura, mas, realizada esta función, la misma religión se torna en factor de conservación y estabilidad del organismo sociocultural al que ha dado vida, convirtiéndolo en un orden sagrado de tradiciones e instituciones inmutables y eternas, como puede verse en las grandes culturas religiosas del Oriente antiguo —Sumeria y Egipto—. En estos casos, si bien la religión, por una parte, tiende a depurar las costumbres y los valores morales de la sociedad y así concurre a la consolidación del organismo sociocultural y a la conservación de su identidad social a través de los siglos, por otra parte también contribuye a que dicho organismo se vuelva refractario al cambio social e incapaz de autorrenovación.

Pero también se dan casos en que la religión no sólo funge como factor de conservación y estabilidad social, sino que —como en la religión del pueblo hebreo— los mismos enviados de Dios y guardianes de la tradición sagrada[27] inducen cambios en la vida social y abren cauces impredecibles al devenir histórico del pueblo. En efecto —observa Dawson—, esta religión conduce al pueblo a través del desierto hacia la Tierra Prometida; allí lo organiza como nación independiente y luego, durante las vicisitudes y calamidades de su historia, lo reconduce del cautiverio a la patria y lo sostiene con la esperanza de una futura liberación.[28]

TENSIÓN INTERNA ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA

Al analizar estos hechos, Dawson detecta una irreductible tensión entre cultura y religión en el sentido de que, por una parte, la religión tiende a sacralizar la cultura y, a su vez, la cultura tiende a reducir los elementos e instituciones religiosos a meras instancias y funciones de la vida social, con lo cual la religión pierde su carácter trascendente. Dawson opina que es posible encontrar una solución a este problema mediante una fructuosa colaboración entre religión y cultura, bajo las siguientes condiciones: *a)* que la trascendencia de la religión no implique una negación de los valores limitados e históricamente condicionados de la cultura, y *b)* que los valores y las instituciones de la cultura, aun cuando sean inspirados y sancionados por la religión, no sean considerados como entidades sagradas.[29]

CULTURA Y CIVILIZACIÓN

Leyendo los escritos de Dawson, encontramos que en muchos casos él usa los términos *cultura* y *civilización* de manera indistinta. Así, unas veces utiliza el término *cultura cristiana* y otras el de *civilización cristiana* para referirse a la misma realidad. Sin embargo, para Dawson estos términos no son sinónimos. En efecto, *cultura* tiene una significación más general que *civilización,* ya que toda civilización es cultura, mas no toda cultura es civilización. Para nuestro autor, la civilización es una cultura más

desarrollada y compleja, es el resultado de una mezcla de varias herencias culturales basada en la creatividad de un pueblo en particular y que llega a configurar una "supercultura", es decir, un ámbito más extenso de comunicación social que subsume otras culturas menores y menos fuertes integrándolas en una comunidad intercultural más amplia.[30] Esta ampliación del área de comunicación es para Dawson el rasgo característico de la civilización y lo que la distingue de otras formas inferiores de cultura.[31]

LA CULTURA Y LA HISTORIA

La cultura no es una forma ideal y abstracta proyectada a la fantasía colectiva con objeto de modelar las actividades de los individuos y de los grupos humanos, sino que es, como insiste Dawson, la forma interna de la vida social de un pueblo, la cual resulta de la interacción de los cuatro factores mencionados más arriba y que confiere unidad, identidad y continuidad social a una colectividad.

Ahora bien, dado que la vida social de una comunidad humana es un proceso orgánico que se despliega en circunstancias concretas de espacio y tiempo, entonces la forma de esa vida se desarrolla, también, en el espacio y el tiempo. La cultura, por tanto, es una realidad histórica: en efecto, la unidad orgánica de la cultura no consiste en compartir aquí y ahora un determinado patrimonio cultural, un conjunto de convicciones, valores, costumbres, técnicas de expresión y trabajo, sino, antes bien, en que dicho patrimonio sea compartido por una multitud de gente que, a pesar de estar dispersa a través del tiempo —por siglos y milenios—, genera una comunidad espiritual que se mantiene viva y unida por obra de la *tradición* social, la cual cumple la función de comunicar y transmitir el patrimonio cultural a las generaciones subsiguientes. La tradición es un factor central de la cultura: no puede darse cultura sin tradición.

Por la tradición, la cultura entronca con la historia. En efecto, dice Dawson, el objeto de la historia no son los puros hechos, sino las tradiciones sociales,[32] pues un hecho adquiere significado histórico solamente cuando se le pone en relación con una tradición social, es decir, cuando es visto como parte de un todo social orgánico,[33] esto es, en su propio contexto sociocultural y temporal. Por tanto, la tradición social revela la índole histórica de la cultura, al punto de que para Dawson, como para Toynbee, la unidad realmente inteligible para el estudio de la historia es precisamente la unidad cultural y no la unidad social de la nación o el Estado[34] o de la clase social. Esta unidad es más amplia y profunda que la del Estado o la nación, y es como el cimiento que sustenta a los demás fenómenos sociales.[35]

LA CULTURA CRISTIANA

Para Dawson, la cultura cristiana no es un paradigma ideal de perfección social al cual deban ajustarse las sociedades existentes, sino una forma de vida social que se expresa en maneras de pensar y de juzgar, en normas de conducta individual y social que surgen espontáneamente de una comunidad humana cuando ésta ha sido penetrada por la religión cristiana.

La cultura cristiana no es, pues, una entidad ideal y abstracta, sino una realidad vital, social e histórica que resulta de un proceso social que se inicia cuando una comunidad humana se apropia los valores y las normas de vida del cristianismo y los plasma en sus creencias, sus pautas de convivencia, sus costumbres, sus tradiciones, sus instituciones sociales.

Sin embargo, con base en la realidad social e histórica, no es posible hablar de *la* cultura cristiana. Ésta como tal no existe: lo que existe son *culturas cristianas,* es decir, sociedades concretas que han asimilado el sistema de principios y valores del cristianismo, los cuales han modelado su forma social de vida.

LA CIVILIZACIÓN CRISTIANA OCCIDENTAL

La historia del cristianismo atestigua la existencia, en la última etapa del Imperio romano, de sociedades cristianas que se originaron en el Asia Menor y el norte de África como resultado de la primera predicación de la nueva religión. Todas ellas produjeron su propia cultura cristiana, pero, en era posterior, dichas culturas desaparecieron, arrolladas por la invasión islámica.

Pero si ésta ha sido la suerte de las culturas cristianas en el Cercano Oriente, en cambio en Occidente, a partir de la caída del Imperio romano, el cristianismo, representado por la Iglesia romana y con el auxilio de elementos socioculturales de la civilización grecolatina, de los cuales ella fue portadora, logró crear un enorme espacio espiritual y cultural que abarca una multitud de pueblos de diversa raza, lengua y tradiciones, esparcidos desde el Mediterráneo hasta las islas británicas y el Báltico, desde los Urales hasta la Península Ibérica, que comparten las mismas creencias y valores ético-religiosos, las mismas normas de conducta moral y social, la misma herencia de cultura intelectual y análogas costumbres e instituciones sociales y políticas; en pocas palabras, logró crear una cultura que ha sido capaz de extender su espacio de intercomunicación, abarcando una vastísima área geográfica y humana con una gran variedad de etnias que fueron subsumidas para crear una nueva síntesis cultural, en la cual no sólo tuvieron cabida los elementos de las tradiciones cristiana y grecolatina, sino también las tradiciones ancestrales de los primitivos pueblos europeos, formando así, con estos pueblos, una nueva comunidad espiritual y cultural cimentada en la unidad de una misma fe y valores cristianos. De esta manera se forjó, entre los siglos VI y XI, la civilización cristiana de Occidente.

COMPONENTES DE LA CULTURA MEDIEVAL CRISTIANA

Un análisis de este extraordinario fenómeno cultural permite discernir los diversos factores que contribuyeron a la conformación de esta nueva cultura: *a)* el cristianismo (o religión cristiana), en el cual se integran, por una parte, la Revelación Divina del Antiguo y el Nuevo testamentos y, por otra, la actividad doctrinal, litúrgica y de gobierno por parte de la Iglesia católica; *b)* el legado humanístico, filosófico y sociopolítico de la antigua civilización grecorromana, trasmitido por la propia Iglesia; *c)* la asimilación, por parte de los pueblos bárbaros, de los elementos religioso-morales y del legado grecolatino aportados por el cristianismo; *d)* las propias tradiciones, costumbres e instituciones sociales de los primitivos pueblos europeos, y *e)* la interacción dinámica de las culturas ancestrales de los pueblos bárbaros con los elementos religioso-morales y humanístico-intelectuales que aportó el cristianismo.

En la interacción dinámica de estos factores, que dura alrededor de 700 años, se gesta una nueva síntesis cultural que florece entre los siglos XII y XIII, la cual, por sus múltiples realizaciones espirituales, intelectuales, sociopolítcas y artísticas y por su notable proyección histórica en edades subsiguientes, merece el nombre de *cultura medieval cristiana.*

Estos siglos vieron la creación y el desarrollo del arte gótico; la realización de la síntesis intelectual del aristotelismo cristiano; el surgimiento de las universidades, los municipios, los gremios artesanales y las ciudades libres; el desarrollo de instituciones representativas y el sistema de estados (sociales); el surgimiento de las nuevas literaturas vernáculas; la institución de la caballería; la creación de nuevos tipos de vida monástica: las órdenes religiosas; el movimiento franciscano con su culto de la pobreza voluntaria.

En todas estas realizaciones, observa Dawson, la religión cristiana tuvo un influjo determinante, ya directamente como inspiradora de estas obras, ya indirectamente al consagrar instituciones seculares o laicas, como la caballería.[36] Por tal razón, a esta cultura le corresponde con toda justicia la denominación de *cristiana.*

CRISIS DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Nuestro autor afirma que el conflicto ha caracterizado la historia cultural de la Edad Media.[37] Desde sus inicios, la cultura occidental cristiana está marcada por un agudo dualismo entre las sociedades bárbaras del norte europeo y la avanzada cultura religiosa del Imperio cristiano de Occidente; entre la sociedad guerrera de los reinos bárbaros, con su culto del heroísmo y la agresividad, y la comunidad pacífica de la Iglesia cristiana, con sus ideales ascéticos y de renuncia;[38] en suma, el conflicto latente entre dos mundos espirituales, dos formas de vida social, dos tradiciones culturales. Sólo que este conflicto ya desde un principio “fue elevado a un nivel superior de cultura para convertirse en principio de polaridad y tensión”[39] que marca el punto de partida de un nuevo proceso

de asimilación cultural, el cual encuentra sus cauces en las creencias, las costumbres, las lenguas, la producción intelectual y artística, las instituciones sociales que caracterizan la nueva síntesis cultural cristiana medieval. En ese dualismo se halla el origen de los conflictos y las tensiones internas que han marcado el desarrollo histórico de la civilización cristiana de Occidente.

Estos conflictos, por lo general, se suscitaron por la ambición, agresividad y codicia de los caudillos y príncipes bárbaros convertidos ya en señores feudales cristianos que buscaban expandir sus dominios y zonas de influencia, o bien por el relajamiento de la disciplina eclesiástica y los abusos de muchos clérigos, lo cual daba ocasión a reclamaciones e inconformidades por parte de los fieles, los cuales solían manifestarse como grupos de resistencia a la autoridad eclesiástica y a veces llegaron a constituir movimientos de disidencia religiosa, cayendo en la herejía.

Tales movimientos proliferaron en la segunda mitad del siglo XII, particularmente en el norte de Italia y el sur de Francia, y entre ellos podemos recordar los de los albigenses o cátaros, los arnoldistas encabezados por Arnoldo de Brescia, los speronistas seguidores de Hugo Speroni, los valdenses, los lombardos, los pobres de Lyon, los *humiliati* (humillados), los *textores* (tejedores) y otros. Es de notar que algunos de estos movimientos expresaban intenciones de reforma eclesiástica y de rescate de los valores cristianos en su pureza original.

Estas tensiones y conflictos, tanto de orden político como religioso, que se fueron gestando durante la época de formación de la cristiandad occidental, se agudizaron hacia fines de este periodo y parecían ser una grave amenaza a la unidad de la nueva macrosociedad cristiana que acababa de formarse, ya que tal unidad se derivaba de la fe en Cristo y de la comunión con la Sede Apostólica de Roma, y dichos movimientos disidentes, en la medida en que desoían o desconocían la autoridad espiritual del pontífice romano o de los obispos, representaban fracturas en la base misma de la unidad de la cristiandad occidental, es decir, en su unidad religiosa.

Si bien estas fracturas fueron efecto del conflicto religioso-cultural que recorre toda la historia del cristianismo, en la Edad Media no significaron una grave crisis ni produjeron un desgarramiento en el seno de la cristiandad, y aunque dieron lugar a un importante y trascendental movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XII, protagonizada por "hombres de Iglesia" de la talla espiritual del papa Gregorio VII y san Bernardo, también fueron un presagio de crisis más profundas que sobrevinieron siglos después y que culminaron con el cisma protestante del siglo XVI, el cual significó un quebranto irreparable a la unidad religiosa de la gran comunidad de pueblos cristianos de Occidente.

A pesar de todo ello, Dawson opina que este dualismo es también la causa principal del inagotable dinamismo que caracteriza a la cultura occidental.[40]

SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL

La secularización consiste en llevar a la práctica los dictados del secularismo, es decir, de la ideología secularista.

Curiosamente, el secularismo se gesta en el seno mismo de la cultura occidental en el siglo de la Ilustración o "de las Luces" (siglo XVIII), cuando el racionalismo imperante establece como principio y valor absoluto el poder de la razón humana, la cual es declarada totalmente *autónoma* e *independiente* de toda otra realidad que pudiera ser considerada superior a ella.

Este principio, al ser aplicado a la vida social, postula eliminar de la sociedad a la religión, dado que la función propia de esta última es vincular el orden humano y social con el mundo superior de la realidad y la ley divinas. Así, en este caso, la religión resulta incompatible con una sociedad organizada en forma racionalista. En este tipo de sociedad no hay lugar para la religión; en ella la religión es considerada un asunto *privado* de cada individuo; la religión —se dice— es "una ilusión de la conciencia individual"[41] y entonces no tiene influencia alguna en la vida de la sociedad. La secularización de la cultura consiste en la decisión de eliminar de la vida social todo principio y valor —espiritual y superior— que esté por encima y norme la vida de la sociedad. Así, el secularismo ha venido a ser la nota característica de la cultura occidental moderna y lo que distingue a ésta de la cultura occidental cristiana.

En estas condiciones, la cultura secularizada es una cultura que ha perdido su principio de unidad y de vitalidad, y así se vuelve incapaz de mantener vigentes las normas y valores que dan sentido a todos los elementos que integran y mantienen unida a una comunidad espiritual viviente a través de las edades.

Una cultura secularizada se torna muy vulnerable a las fuerzas destructivas y a los antivalores que la amenazan desde dentro y fuera, pues carece del marco axiológico de referencia para discernirlos y juzgarlos, y así se vuelve incapaz de influir en la calidad de la vida social y de señalar al dinamismo social metas acordes con la dignidad intransferible de la persona humana; sin embargo, el hombre moderno ha aceptado como incuestionable la creencia de que la secularización es la condición esencial para crear la nueva cultura *científica* del mundo moderno, la cual está resultando en "un inmenso complejo de técnicas y especialidades sin espíritu que lo guíe, sin una base de valores morales comunes, sin un propósito unificador y espiritual".[42] "Una cultura de este tipo —advierte Dawson— no es *cultura,* en el sentido tradicional, es decir, no es un orden que integra todos los aspectos de la vida humana en una comunidad espiritual viviente";[43] es, más bien, una *anticultura.*

En efecto, continúa nuestro autor, tal cultura "puede convertirse en enemiga de la vida humana, y el triunfo de la tecnocracia bien puede significar la destrucción de la humanidad, ya que no es posible ignorar la forma en que los últimos logros de la ciencia aplicada se han utilizado con fines de destrucción".[44] Concluye que los acontecimientos del siglo pasado parecen presagiar el fin de la historia humana o, en todo caso, un momento crucial de la misma,[45] y de igual forma nos advierten que el progreso alcanzable por el simple perfeccionamiento de la tecnología, prescindiendo de objetivos espirituales y de valores morales, tiene un límite absoluto.[46]

Sin embargo, el hombre moderno parece seguir aferrado a la creencia —incuestionable para él— de que la secularización radical de la vida social es la condición esencial para crear la nueva cultura moderna y científica.

SECULARIDAD LEGÍTIMA

En relación con el problema del secularismo, es conveniente advertir que la teología católica, ya desde el siglo pasado, se ocupó del tema de la "legítima autonomía" de las realidades humano-temporales, es decir, del *seculum* (siglo) o *seculares,* especialmente de las que pertenecen al orden de la cultura, como son las ciencias, las artes y el orden social y político, a las cuales los concilios Vaticano I y II reconocen una consistencia y orden internos y leyes propias que derivan de los principios de su naturaleza creada por Dios, realidades que deben ser conocidas y juzgadas de acuerdo con sus propios principios naturales, no ya a la luz de criterios religiosos, y asimismo han de ser investigadas conforme al método propio de sus disciplinas respectivas.[47] Así, el conocimiento científico de los aspectos materiales de la cultura es un conocimiento verdadero, aunque parcial, del universo humano; esta tesis teológica de ningún modo impide —antes bien postula— que la visión parcial de la cultura humana sea complementada por el conocimiento de las realidades y los valores espirituales que representan la vertiente espiritual y axiológica de la misma cultura, pues se parte del principio —también racional— de que la verdad no puede estar en contradicción con la verdad, y así la racionalidad del elemento material del mundo humano no puede ser incompatible con la racionalidad religioso-espiritual del mismo. De este modo, es posible establecer una complementariedad de ambas mediante procedimientos interdisciplinarios.

Este principio fundamenta la teoría de una legítima *secularidad,* en virtud de la cual la sociedad y la cultura demandan una *justa* autonomía e independencia respecto de las instancias religiosas y políticas de la sociedad, respetando siempre los valores superiores de la vida, la justicia y la rectitud moral. De hecho, esta característica de justa autonomía —o secularidad— que ya se advierte en las realidades socioculturales y políticas de la civilización medieval no pasa inadvertida para Dawson; así lo podemos comprobar cuando analiza instituciones tales como el municipio, la universidad, la caballería o el gremio, las cuales en su régimen interno funcionaban independientemente de la autoridad eclesiástica y del Estado, mas no del orden superior de los principios religioso-morales que trascienden no solamente a ellas, sino también a la institución eclesiástica y a la estatal. Sólo en estas condiciones es posible controlar la tendencia de la secularidad a degenerar en *secularismo,* es decir, en factor disolvente de la cultura, y de hacerla contribuir al cambio sociocultural y a la revitalización permanente de la propia cultura.

PERIODOS DE LA CULTURA CRISTIANA

Para el estudio de la cultura o civilización cristiana, Dawson sugiere una perspectiva histórica que divide dicha civilización en *seis periodos:*[48]

1. El cristianismo primitivo (del siglo I al principio del IV). Es la era del nacimiento de la Iglesia. La forma de vida cristiana comienza a propagarse de manera subterránea; bajo la superficie de la civilización pagana del Imperio romano se desarrolla una sociedad cristiana autónoma que se difunde por las grandes ciudades del Imperio a lo largo de las costas del Mediterráneo oriental, principalmente en el Asia Menor.

2. La era patrística (siglos IV al VI). Es la época de la conversión del mundo grecorromano y la consolidación de la cultura cristiano-romana o bizantina.

3. La formación de la cristiandad occidental (siglos VI al XI). Fue la era de la conversión al cristianismo de los pueblos del norte de Europa y de la formación de la cristiandad occidental por la penetración de la influencia cristiana en las culturas bárbaras: céltica, germánica, eslava. Contemporáneamente se pierde una gran parte del primitivo mundo cristiano a causa de la invasión islámica y del establecimiento de una cultura no cristiana en esos pueblos.

4. La cristiandad medieval (siglos XI al XV). Es la edad en que la cultura cristiana occidental alcanza su completo desarrollo y creatividad y produce nuevas instituciones sociales y nuevas formas de expresión intelectual, artística y literaria.

5. La cristiandad dividida (siglos XVI al XVIII). Es la época en que se desarrollan las culturas nacionales europeas. A pesar de los conflictos internos religiosos que caracterizaron este periodo, fue también una época de expansión, pues la cultura cristiana logró incorporar la mayor parte del Nuevo Mundo. Esta era vio también el grande aunque fallido esfuerzo por extender el cristianismo de Europa hacia la India, China y Japón.

6. La cristiandad secularizada (del siglo XVIII al presente). La cultura occidental ha logrado en este periodo una condición hegemónica en el mundo, pero, al mismo tiempo, ha dejado de ser cristiana, y el antiguo andamiaje institucional de la cultura cristiana ha sido barrido por los movimientos revolucionarios. No obstante, el cristianismo ha sobrevivido, y la cultura occidental todavía retiene huellas sustanciales de sus ingredientes cristianos. Además, la expansión mundial de la cultura occidental ha ido acompañada de una muy meritoria labor misionera, especialmente en el continente africano y Australia.

Cada uno de estos periodos tiene un carácter especial que al ser analizado revela su relación orgánica con la vida religiosa de la sociedad, ya que el factor religioso-cristiano, durante más de 12 siglos, ocupó una posición central en la vida de los pueblos europeos y fue el principio interno de unidad orgánica de la cultura occidental.

De ahí que cuando se intenta estudiar estos periodos de la historia de Occidente sacándolos del marco global de la cultura común a la cristiandad medieval para ubicarlos en un marco de referencia distinto —por ejemplo, el de la historia particular de cada nación—,[49] no se logra una comprensión adecuada y justa de los acontecimientos y las realizaciones que registran las historias particulares de los pueblos europeos.

PROYECCIÓN MUNDIAL DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

La civilización occidental ha entrado en un proceso de secularización, que es de crisis y disolución interna. Sin embargo, junto con los fermentos secularistas y materialistas, ha esparcido entre las culturas del mundo los elementos de su patrimonio intelectual —heredado de la cultura cristiana medieval—, los cuales han generado los cambios sociopolíticos y culturales que caracterizan al mundo moderno y han sido también el germen del progreso científico y tecnológico que es patente a lo largo y lo ancho del planeta.

Hasta hace dos siglos, y por más de un milenio, el mundo conocido no constituyó una unidad histórica inteligible; las cuatro grandes civilizaciones del mundo —China, la India, el Islam y la cristiandad (oriental y occidental)— fueron ámbitos culturales independientes, mundos separados, cada cual con sus propias tradiciones y su propia idea del mundo y de su historia; todos juntos representaban, solamente, una especie de isla de civilización superior en un océano de oscuridad.[50]

Es mérito de la cultura occidental el haber roto las barreras que por siglos tuvieron en aislamiento a las antiguas civilizaciones de Oriente y del mundo exterior a la esfera europea, así como haber creado un área más vasta de comunicación de ideas y experiencias sociopolíticas, científico-técnicas y económicas, con lo que se formó un nuevo espacio intercultural que abarca todos los pueblos y civilizaciones del mundo[51] y que tiende a reunirlos en una comunidad universal.

Estos hechos, con todas las deficiencias y consecuencias lamentables y aspectos negativos que, sin duda alguna, han traído aparejados, ponen de relieve el carácter singular de la civilización occidental frente a las otras grandes civilizaciones del mundo, ya que, de no haber entrado en contacto con ellas, el mundo de hoy sería completamente distinto, pues lo más probable es que estas sociedades seguirían aisladas, ancladas en el sólido arrecife de sus tradiciones inmutables.

Llegado a este punto de su reflexión histórica, Dawson se pregunta por qué, entre las civilizaciones del mundo, sólo la occidental se ha visto continuamente sacudida y transformada por una irresistible inquietud espiritual que rehúsa plegarse a la ley ineluctable de la tradición social que impera en las culturas orientales.[52] Él lo atribuye a que “su ideal religioso no ha sido el culto de la perfección eterna e inmutable”;[53] antes bien, ha sido el culto de un ser divino que ha decidido encarnarse en la humanidad para cambiar el mundo.[54] En Occidente —continúa— “la energía espiritual no ha sido inmovilizada en un ordenamiento sagrado como el Estado confuciano de China o el sistema de castas de la India; antes bien, ha adquirido libertad social y autonomía, y, en consecuencia, su actividad no se ha confinado a la esfera religiosa, sino que ha tenido efectos de largo alcance en todos los aspectos de la vida social e intelectual”.[55]

Tales efectos son, sin duda, los rasgos característicos del “escolástico”, es decir, el hombre de ciencia medieval: la actitud inquisitiva y crítica, la curiosidad intelectual, la investigación metódica y rigurosa de la realidad. Estos rasgos peculiares de la cultura occidental *cristiana* son los factores que promueven las condiciones espirituales y las

actitudes mentales que propician el cambio sociocultural y la autorrenovación de la propia cultura, liberándola de la creciente inercia —inherente a toda cultura— de las tradiciones y estructuras que tienden a inmovilizarla y estancarla; en ellos también reside el principio de su originalidad y dinamismo y su capacidad de interactuar creativamente con otras culturas.

Al reconstruir el proceso histórico de la cultura occidental cristiana, Dawson no solamente hace una original y sugestiva aportación a la historia de la Edad Media, sino también una muy valiosa contribución para una comprensión más profunda y cabal de la civilización y el mundo modernos, interpretando los acontecimientos sociales en sus propios términos y sin deformarlos por ideas preconcebidas.

Por su extraordinaria habilidad para hacer a las fuentes *contar la historia,* y por su vasta erudición y singular talento para presentar en una visión global y coherente los diversos factores que determinan el curso cambiante de la historia, Dawson ha sido considerado uno de los mayores historiógrafos de nuestro tiempo, "más realista y convincente que Spengler o Toynbee".[56]

J. HEBERTO VERDUZCO H.

---

[1] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World (A Mentor Book),* The New American Library, Nueva York, 1959, pp. 18-19.

[2] C. Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture,* Harper & Brothers Publishers, Nueva York, 1960, p. 36.

[3] C. Dawson, *Religion and Culture,* Meridian Books, Nueva York, 1960.

[4] *Ibid.,* p. 47.

[5] C. Dawson, *Dynamics of World History* (comp. por J. J. Mulloy), Sherwood and Sugden & Co., La Salle, Ill., 1978, pp. 4-5 y 428-429.

[6] *Ibid.,* p. 5.

[7] *Idem.*

[8] C. Dawson, *Religion and Culture,* pp. 48-49.

[9] *Ibid.,* p. 48.

[10] *Ibid.,* pp. 49, 56 y 57.

[11] *Ibid.,* p. 57.

[12] *Ibid.,* p. 51.

[13] *Ibid.,* p. 49.

[14] *Idem.*

[15] C. Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture,* pp. 79-80.

[16] C. Dawson, *Religion and Culture,* pp. 49e y 57.

[17] *Ibid.,* p. 216.

[18] *Ibid.,* p. 53.

[19] *Ibid.,* p. 57

[20] *Idem.*

[21] *Ibid.,* p. 58.

[22] *Idem.*

[23] *Idem.*

[24] *Ibid.,* p. 59.
[25] *Ibid.,* p. 53.
[26] *Ibid.,* p. 60.
[27] *Ibid.,* p. 59.
[28] *Ibid.,* p. 50.
[29] *Ibid.,* pp. 208-209.
[30] C. Dawson, *Dynamics of World History,* p. 402.
[31] *Idem.*
[32] *Ibid.,* p. 273.
[33] *Idem.*
[34] C. Dawson, *The Crisis of Western Education,* Sheed & Ward, Inc., Nueva York, 1961, pp. 135-136.
[35] C. Dawson, *Dynamics of World History,* pp. 19-20.
[36] C. Dawson, *Religion and Culture,* p. 201.
[37] C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture,* Doubleday, Inc., Nueva York, p. 199.
[38] *Ibid.,* p. 23.
[39] *Idem.*
[40] *Idem.*
[41] C. Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture,* p. 17.
[42] C. Dawson, *Religion and Culture,* p. 214.
[43] *Ibid.,* p. 215.
[44] *Idem.*
[45] *Idem.*
[46] *Idem.*
[47] Concilio Vaticano II, *Constitución: Gaudium et Spes,* núms. 36 y 59.
[48] C. Dawson, *The Crisis of Western Education,* pp. 140-142.
[49] *Idem.*
[50] C. Dawson, *The Movement of World Revolution,* Sheed & Ward, Inc., Nueva York, pp. 8-9.
[51] *Idem.*
[52] C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture,* pp. 15-16.
[53] *Idem.*
[54] *Idem* (obvia alusión al dogma cristiano de la Encarnación del Verbo de Dios).
[55] *Idem.*
[56] Harry Elmer Barnes, en *The American Historical Review,* 1978.

I. EL ESTUDIO DE LA CULTURA CRISTIANA[*]

LOS SIGUIENTES ENSAYOS CUBREN UN CAMPO TAN VASTO EN EL espacio y en el tiempo que, a primera vista, puede ser difícil para el lector ver la relación entre ellos. En efecto, todos tratan algún aspecto de la cultura "medieval", mas la palabra *medieval* es en sí misma insatisfactoria o poco significativa. Tal término fue inventado por los eruditos del Renacimiento para referirse al intervalo entre dos periodos de grandes logros culturales, que eran considerados los únicos dignos de atención por parte del hombre culto de esa época: la civilización clásica de Grecia y Roma y la civilización de la Europa moderna. Pero tal concepto del Medievo es muy distinto del que usamos en la presente obra. Lo que interesa no es el hueco entre dos civilizaciones, sino el estudio de la *cultura cristiana,* a saber: una cultura que vale la pena no sólo por sí misma, sino también por ser la fuente de esa unidad sociológica actual que llamamos Europa.

Si, como creo, la religión es la clave de la historia y es imposible entender una cultura a menos que entendamos sus raíces religiosas, entonces la Edad Media no es una especie de sala de espera entre dos mundos diferentes, sino la época que hizo un nuevo mundo, el mundo del cual venimos y al cual en cierto modo aún pertenecemos.

Mas el concepto de cultura cristiana es mucho más amplio que el de Medioevo, no sólo idealmente, sino real e históricamente hablando. Es cierto que ha habido muchas culturas cristianas y que puede haber muchas más. Sin embargo, la principal corriente de la cultura cristiana es una y debe ser estudiada como una unidad histórica inteligible.

El presente volumen no intenta, por supuesto, tratar todo este asunto; se limita a ciertos aspectos particulares del proceso formativo de la cultura cristiana. Aun así, este proceso comprende tres diferentes fases de evolución y tres distintas situaciones culturales.

En primer lugar, se da la situación de una nueva religión en una cultura antigua: la del cristianismo en el Imperio romano. Este proceso de conflicto y conversión produjo la primera fase de la cultura cristiana: la sociedad del Imperio cristiano y la era de los Padres de la Iglesia. Tal forma de la cultura cristiana se conservó inalterada en el mundo bizantino, mientras que en Occidente suministró una especie de modelo o ideal clásico hacia el cual volvieron su mirada las generaciones posteriores.

En segundo lugar, se da una situación en la cual la Iglesia entra en el mundo bárbaro no sólo como maestra de la fe cristiana, sino también como portadora de una cultura superior. Este doble impacto de la cultura cristiana en pueblos bárbaros que poseían sus propias tradiciones culturales y sus instituciones sociales produjo un estado de tensión y conflicto entre dos tradiciones sociales y dos ideales de vida, el cual ha tenido profunda influencia en el desarrollo de la cultura occidental. En realidad, este conflicto nunca ha sido resuelto totalmente, ya que con el advenimiento del moderno nacionalismo hemos presenciado un intento consciente de anular la síntesis medieval y reafirmar en forma idealizada las tradiciones nacionales precristianas.

En tercer lugar, tenemos una situación en la que el cristianismo inspira un movimiento de creatividad cultural, en que la nueva vida de los pueblos encuentra una nueva expresión en formas conscientemente cristianas. Ésta es la síntesis medieval, que constituye la realización característica de la Edad Media en el sentido más restringido de la expresión. Sin embargo, sería más correcto describirla como la época del Renacimiento occidental, puesto que es en realidad el nacimiento de una nueva cultura mundial. Es, cabalmente, a este movimiento al que están dedicados los más de estos ensayos, ya que tal suceso señala un momento crucial en la historia de la cultura occidental y dado que también es posible estudiarlo de primera mano en las nuevas literaturas vernáculas, que son como su voz viviente.

Asimismo, he dedicado un ensayo a las grandes culturas rivales del Occidente islámico, cuya importancia e influencia han sido escasamente reconocidas hasta hoy por los historiadores occidentales de la cultura medieval. Algunas veces se ha dicho que el acentuar el carácter cristiano de la cultura occidental nos vuelve ciegos a los valores de otras civilizaciones. Por mi parte, considero que sucede todo lo contrario. En efecto, mientras más entendamos el cristianismo, mejor entenderemos el Islam, y mientras más subestimemos el elemento religioso en nuestra propia cultura, menos apreciaremos las culturas del mundo no europeo.

En la actualidad es extremadamente difícil darse cuenta de esta afinidad entre las culturas del mundo porque nos hemos acostumbrado a considerarlas primeramente en términos raciales y geográficos; vemos la civilización occidental como la civilización del hombre blanco frente a la civilización de los asiáticos y de la gente de color. Hasta cierto punto siempre ha sucedido esto, y es fácil encontrar señales de antipatía racial en la narraciones occidentales de los hunos o de los mongoles y en los relatos islámicos de los francos.

Con todo, el principio esencial de las grandes culturas del mundo en el pasado (con la parcial excepción de la India y China) debe encontrarse no en la comunidad de raza, sino en el vínculo de una fe religiosa común o, como lo expresaban los musulmanes y los cristianos medievales, en una *ley* común. Tanto en el Norte como en el Sur, en el Báltico como en el Mediterráneo occidental, los linderos de la cristiandad atravesaron las fronteras geográficas y raciales, de suerte que los lituanos paganos y los musulmanes españoles pertenecían a diferentes mundos espirituales y culturales, mientras que, por otra parte, los cristianos de Asia, no obstante su distancia en lengua y costumbres, eran considerados en cierto sentido conciudadanos en la gran sociedad de la cristiandad.

Este sentido perduró por más tiempo en Oriente que en Occidente. Los poetas armenios todavía componían elegías sobre la destrucción del reino cristiano de Jerusalén[1] cuando los descendientes de los cruzados destruían la cristiandad en aras de los intereses del poder político; entre tanto, en el otro extremo del mundo cristiano, el pequeño reino de Karthli libraba una solitaria cruzada en situación desesperada y mantenía la tradición de la caballería cristiana hasta tiempos de Voltaire.[2] La existencia de esta cultura, la cual fue en tan gran medida común a Oriente y Occidente, y de la gran sociedad cristiana que fue su portadora, es uno de los principales hechos de la historia

mundial que ningún historiador puede ignorar sin falsear toda su comprensión del pasado. Que esto sea tan ampliamente ignorado y olvidado el día de hoy es una de las serias deficiencias de nuestro actual sistema educativo. Sin duda, hay muchas razones que pueden explicar esto, pero no pueden disculparlo.

Inevitablemente, una sociedad secularizada es desfavorable al estudio de la cultura cristiana, dado que su forma de vida, sus creencias e ideales le son totalmente extraños. Esto lo vemos más claramente en el caso de la sociedad comunista, la cual se profesa antirreligiosa y mira la historia de la cultura cristiana como el relato de una ilusión que ha conducido a la humanidad hacia un callejón sin salida por 1 700 años. Una actitud semejante se puede ver también, aunque en forma menos extrema, en la teoría educacional de los idealistas democráticos como el profesor Dewey, los cuales suponen que la educación es esencialmente un instrumento para crear una mentalidad democrática común y que todo estudio debe ser dirigido a compartir la experiencia de la sociedad democrática contemporánea y a la creación de nuevos valores democráticos.

Mas, aun antes de que nuestra sociedad padeciera el proceso de secularización de tiempos recientes, el estudio de la cultura cristiana nunca recibió la atención que merecía, sino que fue al mismo tiempo ignorada y dada por supuesta: ignorada por los humanistas, que concentraron su atención en el estudio de la Antigüedad clásica, y dada por supuesta por los teólogos, quienes consagraron sus energías a los estudios estrictamente eclesiásticos y concedieron muy poca atención a los aspectos no teológicos de la cultura cristiana. Los humanistas pudieron haber sido buenos cristianos y los teólogos buenos humanistas, pero ambos descuidaron y dejaron sin cultivar vastos campos de la cultura y la historia cristianas.

Los líderes de la restauración católica a principios del siglo XIX —hombres como Goerres, Ozanam y Montalembert— realizaron serios intentos para remediar ese descuido y promover el estudio y el aprecio de la cultura cristiana, pero sus esfuerzos fueron demasiado esporádicos y acríticos y, así, tuvieron escaso éxito. Esa época fue testigo de un notable renacimiento de los estudios medievales, pero quien se benefició de ellos no fue la cultura cristiana, sino el moderno nacionalismo, que ha tenido una vasta influencia en todo el desarrollo de la educación moderna y los estudios históricos.

Hoy se está de acuerdo, por lo general, en que tal influencia no ha sido del todo saludable. En sus formas extremas, como la ideología nacionalista que impuso en las escuelas y universidades alemanas el nacionalsocialismo, ha sido una de las fuerzas más destructivas que han amenazado la existencia de la cultura occidental. Pero aun las formas más moderadas de la historiografía nacionalista, como las que prevalecieron generalmente en Europa y América en la segunda mitad del siglo XIX, fueron también desfavorables a la causa de la civilización, pues tendieron a ensanchar las brechas que dividen a las naciones y a minimizar o ignorar los elementos que son comunes a la cultura occidental en su conjunto.

Sin embargo, es improcedente buscar remedio en la ideología opuesta del comunismo, con sus ideales cosmopolitas de la revolución mundial y la solidaridad internacional de los trabajadores, pues ella produce la misma subordinación de la cultura

a la política y la misma imposición obligada de la ideología incuestionable del partido sobre la sociedad, lo cual caracteriza a las formas rivales del totalitarismo. Cualesquiera que sean las culpas de la antigua cultura humanista, tuvo siempre más simpatía, fue más rica en valores y más civilizada en su actitud social de lo que han sido los modernos credos políticos. Con todo, es difícil entender cómo puede sobrevivir en el áspero clima de un mundo sometido a las presiones de la guerra total y de la propaganda masificadora. Tal fue la cultura de la clase privilegiada y de una sociedad que no sólo poseía el ocio, sino también una especie de seguridad moral que no se apoyaba tanto en la libertad política o en la riqueza material como en criterios universalmente aceptados de dignidad personal y comportamiento civilizado.

Desde este punto de vista, el mundo de la cultura cristiana está más cerca del nuestro de lo que está el mundo del humanismo clásico. El primero tuvo que habérselas siempre con el problema de la barbarie; debió encarar la permanente amenaza externa de culturas extrañas y hostiles, mientras que al mismo tiempo chocaba con los elementos bárbaros dentro de su propio medio social, el cual debía controlar y transformar, además de que para este trabajo no contaba con criterios comunes de vida civilizada ni con valores morales comúnmente aceptados; tuvo que crear su propio código moral antes de que pudiera llevar a cabo una forma ordenada de convivencia civilizada.

El estudio de tal cultura, con sus problemas, fracasos y logros, implica un nivel más profundo de experiencia humana que las egocéntricas ideologías políticas o el autosuficiente humanismo de la Ilustración. San Agustín es mejor guía para nuestra época que Gibbon o Marx, pero está tan lejano de nosotros y habla un lenguaje tan distinto, que no podremos entender lo que nos enseña, a menos que sepamos algo de la tradición y la cultura cristianas en su conjunto. Y saber esto no es cosa fácil porque, como ya he dicho, al estudio de la cultura cristiana nunca se le ha otorgado un lugar en los estudios universitarios o en el currículo de la educación occidental.

Mas no podemos permitirnos relegar por más tiempo tal estudio. Aunque los cristianos de hoy puedan ser una minoría, sin embargo son una minoría importante, y tienen fuerza suficiente para llevar a cabo un programa de estudios cristianos si se lo proponen. Lo que se necesita, en mi opinión, es un curso de estudios de conjunto que traten la cultura cristiana del mismo modo objetivo e integral como los educadores humanistas trataron la cultura clásica. El humanista no era un simple gramático y filólogo; estudiaba también todo el curso de la civilización antigua —de Homero a Marco Aurelio — en todas sus manifestaciones: sus lenguajes y literaturas, su historia e instituciones, su religión y filosofía, su arquitectura y arte. Desde el punto de vista del científico especializado, el campo de estudio era muy amplio; sin embargo, como forma de educación, tal estudio de ningún modo era impracticable o inefectivo y ha sobrevivido hasta nuestro tiempo en formas tales como la escuela de *Litterae Humaniores* [literatura humanística] de Oxford. La razón de su éxito educativo fue principalmente su carácter no especializado, es decir, el modo como los estudios paralelos de literatura, filosofía e historia se apoyaban e iluminaban mutuamente.

Ahora bien, no hay duda de que el campo de la cultura cristiana es más extenso que

el de la cultura clásica, dado que abarca un desarrollo histórico más largo y un número más amplio de lenguas vernáculas. Mas esto puede ser compensado por el hecho de que cada pueblo europeo posee, a través de su literatura e historia, un modo propio de acceso a la cultura común de la cristiandad. En lo personal, he dado un ejemplo de este acercamiento a la cultura cristiana en mi ensayo sobre "Pedro Labrador" (Piers Plowman),[3] y cada literatura europea ofrece análogas oportunidades.

Aparte de este problema de las lenguas vernáculas, el estudio global de la cultura cristiana no resulta más difícil que el de la Antigüedad clásica, y ofrece las mismas ventajas educacionales.

El profesor E. R. Curtius ha mostrado en su libro sobre *La literatura europea y el latín de la Edad Media* cómo nuestra ignorancia de la lengua común y de la literatura de la cristiandad occidental ha viciado la interpretación de los orígenes de nuestras propias tradiciones literarias. Y lo mismo sucede en otros campos. Es difícil separar el estudio de las instituciones políticas medievales del de las ideas políticas de su época, y no podemos entender estas últimas sin un conocimiento de la filosofía medieval, la cual es parte central de la tradición y cultura cristianas. Resulta imposible considerar las diversas tradiciones y culturas nacionales como si fueran autosuficientes y autoexplicativas, pues todas ellas están enraizadas en la común tradición de la cristiandad, una tradición que tiene su propia historia y sus propias leyes de desarrollo. Así, detrás de todas las divergencias e idiosincrasias de los desarrollos nacionales, aparecen las tres grandes fases de la cultura cristiana orgánicamente relacionadas entre sí.

La primera consiste en el nacimiento y desarrollo de la cultura cristiana en el suelo del mundo grecorromano fertilizado por los restos de muchas antiguas culturas; la segunda, en el trasplante de dicha cultura al suelo virgen de Occidente, y la tercera en su florecimiento en las culturas vernáculas del mundo europeo.

Cada una de estas fases tiene su propia historia social e institucional, su propia forma de educación y erudición y su propia literatura y arte. Mas la continuidad de la tradición como un todo permanece ininterrumpida, y aun en el siglo XVII el pensamiento de san Agustín ejerce un influjo vital sobre el pensamiento y la vida de los nuevos pueblos; y esta continuidad no está confinada a los niveles más altos de la cultura. Hasta el tiempo de la Revolución francesa, y aun después, la Iglesia siguió siendo el centro de la vida popular, y todavía hoy podemos ver cómo sobreviven hasta nuestros días tradiciones populares como la representación de la Pasión de Oberammergau, y cómo la gente del campo, no menos que la de la ciudad y quizá más que ésta, ha conservado por siglos un contacto vital con las tradiciones espirituales y artísticas de la cultura cristiana.

Pero ¿cuál será hoy la situación si tales supervivencias son vistas como meros arcaísmos pintorescos? Es claro que la cultura contemporánea ya no puede ser considerada cristiana, puesto que es probablemente la forma de cultura más secularizada que jamás haya existido. Sin embargo, la religión cristiana aún sobrevive y parece haber pocas probabilidades de que vaya a desaparecer. De hecho, ahora está más extendida que antes; tampoco se encuentra confinada a los pueblos más atrasados ni a los sectores menos educados de la sociedad, como fue el caso de las religiones y las culturas antiguas

cuando llegaron a un estado de decadencia. En realidad, hoy los cristianos participan más que hace dos siglos en las actividades culturales superiores de la sociedad: en la ciencia, en la literatura y en el arte.

Esta anómala situación ofrece tanto obstáculos como oportunidades para el estudio de la cultura cristiana. Por una parte, envuelve todo el asunto en una atmósfera de controversia, dado que el secularista es extremadamente sensible a cualquier intrusión de ideas religiosas en el campo de la educación, el cual considera como un terreno neutral. Pero, por otra parte, cuanto más se seculariza una sociedad tanto más se hace necesario este estudio, pues sin él, el pensamiento y la literatura del pasado serán cada vez menos inteligibles a la mente moderna.

Mas, para el cristiano de hoy, las ventajas de este estudio son obvias, ya que se trata de su propia tradición espiritual; sin él, va a padecer una especie de inferioridad y extrañamiento cultural en el mundo moderno; pero, curiosamente, cuanto más se apega el cristiano a su religión, mayor es su riesgo de adoptar una actitud negativa y sectaria que va a reducir sus simpatías y a restringir sus actividades sociales. Esto, que ha sido siempre un peligro para la religión y no menos para el cristianismo, ha producido en el pasado innumerables aberraciones sectarias, desde Tertuliano hasta Jansenio, desde los puritanos hasta los grupos pietistas, tal como lo experimentó Edmund Gosse en su juventud. Y hoy el peligro no es menor, aunque toma formas nuevas y menos introvertidas. Sin embargo, nada puede ser más opuesto a la naturaleza del cristianismo, pues el espíritu cristiano es esencialmente dinámico y difusivo al penetrar toda forma de vida humana y al influir en toda actividad del hombre.

En ningún otro lugar podemos ver con mayor claridad esta característica que en el desarrollo de la cultura de la cristiandad occidental. En efecto, la cristiandad medieval, no obstante su orientación hacia la realidad ultraterrena, su sobrenaturalismo y su ascetismo moral, nunca perdió de vista su misión en este mundo y sus responsabilidades culturales, de tal suerte que nunca ha habido otra época en la cual el poder transformador de la religión se haya manifestado de manera tan universal y en tan diversos campos. La comunidad de fe se expresó en la comunidad de pensamiento y en la comunidad de vida y encontró los medios de expresión artística y literaria que llegaron a ser posesión común de todos los pueblos de Occidente.

Este simultáneo florecimiento de la cultura cristiana en el pensamiento, el arte y la vida social en los pueblos occidentales hace del siglo XIII una era clásica en el sentido estricto de la palabra; una de esas edades que, en palabras de Voltaire, reivindican la grandeza del espíritu humano y compensan al historiador por la esterilidad de mil años de estupidez y barbarie. Por esta sola razón, dicha época merece ser estudiada, así como los humanistas estudiaron la de Pericles y Augusto. Pero, para el cristiano, esto significa algo más; para él, figuras tales como san Francisco de Asís y santo Tomás de Aquino no son solamente prototipos clásicos de una cultura que desapareció hace siglos, sino también energías creativas cuya influencia perdura en la comunidad espiritual que produjo la cultura cristiana medieval del pasado y que producirá la nueva cultura cristiana del futuro.

El antiguo orden de la cristiandad occidental ha pasado, pero la tradición de la cultura cristiana es inseparable de la tradición de la vida y la fe cristianas. En consecuencia, nuestro interés por la cultura cristiana del pasado nunca puede ser puramente histórico o literario. Esto es de capital importancia para el problema de la cultura cristiana el día de hoy, a pesar de los enormes cambios que han transformado al mundo moderno. La cristiandad medieval es un extraordinario ejemplo en la historia de la aplicación de la fe a la vida: la incorporación de la religión en instituciones sociales y en formas externas; por tanto, ambas cosas, sus logros y sus fracasos, son dignos de estudio.

Sin duda, para el secularista la fuerza del elemento religioso en la cultura medieval tiende a volverla más incomprensible, pues se trataría de una ideología ininteligible expresada a través de un medio social remoto y desconocido. Mas el cristiano que posee la clave ideológica podrá apreciar mejor la hazaña medieval en la medida en que reconozca las limitaciones sociales de la época. Si la sociedad semibárbara de la Europa feudal pudo crear tan extraordinaria unidad cultural bajo la influencia de las ideas cristianas, ¿qué podría lograr el mundo moderno con sus enormes recursos de conocimiento y de poder que están siendo desperdiciados y convertidos en instrumentos de destrucción social?

---

[*] Título original: "The Study of Christian Culture", en *Medieval Essays,* cap. I, 1934-1953.

[1] Cfr. la elegía sobre la conquista de Jerusalén en 1187, compuesta por Nerses Mokatzi en 1622.

[2] La gran reina mártir, santa Kethevan, padeció el martirio en Shiraz en 1624, y el autor del último cantar de gesta —el *Guramiani*— sobrevivió hasta principios del siglo XIX.

[3] C. Dawson, "The Vision of Piers Plowman" (cap. XII), en la obra *Medieval Essays,* Doubleday and Co., Nueva York, 1959, pp. 212-240.

II. JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO[*]

El gran movimiento espiritual que atravesó al mundo antiguo hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo tendía a apartar la mente de los hombres del mundo de la experiencia humana para acercarla a la contemplación del ser absoluto e inmutable, transportándola del tiempo a la eternidad. Sin embargo, hubo una importante excepción a esta tendencia. En el desarrollo de la religión hebrea es casi inexistente la reflexión metafísica, y no hay intento alguno de trascender el orden social o de negar la importancia del proceso temporal e histórico. Más aún, la religión de Israel se distinguió del tipo normal de las religiones del mundo antiguo en algunos otros aspectos; todas éstas estuvieron vinculadas con alguna de las grandes culturas históricas cuyas tradiciones habían incorporado. Aun los griegos tenían tras de sí la muy antigua y altamente desarrollada tradición cultural del mundo egeo, en tanto que en la India y China es más obvia la conexión del nuevo movimiento religioso con una gran tradición cultural autónoma. Por otra parte, la religión de Israel carecía prácticamente de toda fundamentación material. Fue la religión de un pueblo pequeño que ocupaba un reducido territorio y que además no fue rico ni altamente civilizado. A diferencia de los griegos y de los arios en la India, los hebreos no conquistaron ni se apropiaron civilización alguna; apenas lograron obtener un precario paraje entre los antiguos y grandes pueblos del Cercano Oriente, y por todos lados estuvieron expuestos a la influencia de culturas más desarrolladas y poderosas.

Esto no quiere decir que Israel no haya tenido contacto alguno con culturas arcaicas. Al contrario, Palestina estuvo saturada de influencias babilónicas y egipcias, y aun los lugares sagrados de la tradición religiosa hebrea, como el Sinaí, el monte Nebo, Beth Shemesh, etc., llevan nombres de divinidades babilónicas. Mas este ambiente era más hostil que favorable a la nueva religión. La tradición religiosa de Israel fue la de un pueblo nómada y guerrero. Su dios no era un dios citadino, como Baal de Tiro, o una divinidad pacífica de la granja y la cosecha, como Tamuz, sino una deidad de la tormenta y la batalla a la cual vemos en el espléndido canto guerrero conservado en el libro de Habacuc. Él viene de las montañas y del desierto meridional para destruir a sus enemigos y juzgar a su pueblo. El contacto con las civilizaciones superiores de otros países siempre tendió a debilitar la independencia espiritual del pueblo y a contaminar la pureza de la religión de Yahvé con los cultos licenciosos e inmorales de la religión siria de la vegetación.

Así, la historia de Israel demuestra cómo una cultura material primitiva e inferior puede llegar a ser el vehículo de una tradición religiosa superior, pues Yahvé no era solamente un Dios de la guerra, sino también un Dios de la justicia y la verdad, y la supremacía del elemento ético en la religión hebrea se debía al espíritu intolerante e inflexible que se apartaba de la cultura superior de las ciudades de Canaán y miraba al Sinaí y al desierto.

Sin embargo, en Israel, no menos que en el caso de otras religiones del mundo, la nueva religión estuvo apoyada en la idea de un orden ritual. La santa ciudad-templo de Jerusalén, con su sacerdocio y su orden ceremonial, tuvo un papel fundamental en la historia de la religión judaica. En verdad, no hay otro caso en el cual la vida espiritual de un pueblo esté tan estrechamente ligada a sus concepciones rituales y todo el desarrollo ético y social esté tan directamente fundado en el sagrado orden ceremonial. En Israel, sin embargo, esta ley divina que gobernaba la vida moral de los individuos y la organización externa de la sociedad nunca fue concebida como un orden cósmico impersonal, tal como lo encontramos en el pensamiento griego o chino. La ley siempre fue considerada la Palabra y el ordenamiento de una divinidad personal, Yahvé, el Dios de Israel.

Nada peculiar hay en el hecho de que el pueblo de Israel haya debido lealtad a un único Dios. Éste fue más o menos el estado de cosas normal entre los pueblos antiguos, especialmente entre los semitas. Así hubo el dios Asur, la divinidad nacional de Asiria, Chemosh, el dios de Moab, el gran Baal de Tiro y otros innumerables. Pero frecuentemente éstos eran jefes de todo un panteón de dioses menores y en casi todos los casos estaban acompañados de una deidad femenina o consorte como Istar, o la Ashtoreth de que nos habla la Biblia, dado que el elemento sexual entró profundamente en las religiones antiguas, y mientras más civilizado era un pueblo, más fuerte era el hincapié en este aspecto de la vida. El Dios de Israel, por su parte, no toleraba compañía. Era un Dios celoso, que detestaba los cultos de los pueblos agrícolas y de los habitantes citadinos de Canaán. En consecuencia, mientras que la tendencia general en la nueva edad fue mezclar los diversos cultos locales y subordinar todas las divinidades personales a un principio trascendente impersonal tal como Brahma, la tendencia en Israel fue a acentuar la unicidad y la universalidad de la divinidad nacional.[1]

Esta tendencia aparece ya plenamente desarrollada en el siglo VIII a.C. en los primeros escritos proféticos. En el libro del profeta Amós, Yahvé no es una simple deidad nacional cuyo poder está circunscrito a su propio pueblo y territorio. Es el Dios de toda la tierra, "el que hizo las Pléyades y Orión y convirtió la sombra de la muerte en albores matutinos e hizo el día oscuro con la noche. […] El que formó las montañas y creó los vientos y declaró al hombre su pensamiento, el que convirtió en tinieblas la luz de la mañana y el que pisoteó los lugares más altos de la tierra". Y no menos sorprendente es la insistencia que se hace en el carácter moral y espiritual del señorío de Yahvé. Él no se complace en la observancia externa del culto nacional. Detesta y desdeña los sacrificios de los opresores de los pobres. Su ley consiste en "odiar el mal y amar el bien y hacer justicia en el tribunal".

En consecuencia, cuando la potencia asiria conquistó al más pequeño pueblo del Cercano Oriente, la religión de Yahvé no compartió la fortuna de la nación vencedora, como fue el caso de los otros pueblos, pues los profetas vieron en la ruina material de Israel no una prueba de la impotencia de Yahvé para proteger a su pueblo, sino una manifestación de su poder universal en un sentido más alto y misterioso. Asiria misma no era sino un instrumento en la mano del Dios de Israel, el cual sería roto y descartado

cuando se hubiera cumplido su objetivo. Israel debía buscar su salvación no en "el brazo de carne", sino en la acción misteriosa de la omnipotencia divina.

Así, la crisis que destruyó la existencia de Israel como nación independiente fue también un tiempo de sufrimiento en el cual el judaísmo renació como religión mundial. La serie de calamidades nacionales que culminaron en la destrucción de Jerusalén y el periodo de la cautividad solamente fortalecieron la creencia profética en la supremacía del designio divino en la historia. Y este designio no se limitaba al solo destino de Israel, sino que tenía una significación más amplia. "Poco es que seas mi siervo, en orden a levantar las tribus de Jacob y de hacer volver los preservados de Israel. Te voy a poner por luz de la gente, para que mi salvación alcance hasta los confines de la Tierra" *(Is.,* 49: 6). Los sufrimientos de Israel y del Siervo de Yahvé fueron los medios necesarios por los cuales el poder y la justicia de Dios iban a manifestarse a la humanidad. Desde el principio, la voluntad de Yahvé había puesto aparte a este pequeño pueblo de Palestina como a su instrumento escogido, y los grandes imperios del mundo que aplastaron a Israel en el polvo no fueron sino herramientas de su designio trascendente. Así, toda la historia se movía hacia una grandiosa consumación, la revelación del poder y la gloria de Yahvé en su siervo Israel, y el reino eterno de justicia en el reino mesiánico de Dios.

En consecuencia, para los judíos la historia poseía un valor absoluto y único tal como ningún otro pueblo de la Antigüedad pudo concebirlo. La ley eterna que los griegos vieron representada en el movimiento ordenado de los cuerpos celestes, para los judíos se manifestaba en las vicisitudes de la historia humana. Mientras que los filósofos de la India y Grecia meditaban en la mera apariencia, o bien en la eternidad del proceso cósmico, los profetas de Israel afirmaban el propósito moral de la historia e interpretaban los acontecimientos transitorios de su tiempo como la revelación de la voluntad divina. Para ellos no podía tener sentido el retorno de todas las cosas en un ciclo perpetuo de cambios cósmicos, puesto que la esencia de su doctrina del designio divino consistía en la singularidad única de este mismo designio. Sólo existían *un* Dios y *un* Israel, y en las relaciones entre ellos dos estaba comprendido todo el proyecto de la creación. De esta suerte, cuando los judíos, en el curso de la historia, entraron en contacto con la cultura cosmopolita del helenismo, solamente ellos preservaron su tradición religiosa y su propia visión del mundo y se atrincheraron en la barrera de la más estricta observancia del orden sagrado de sus tradiciones y ritos. Es cierto que no lograron evitar enteramente la influencia de la concepción predominante del proceso cíclico del orden mundano, pero interpretaron esta idea en el espíritu de su propia tradición. El *eón*[**] de la apocalíptica judaica no es un verdadero círculo; es más bien una etapa en el desarrollo de un solo proceso, el cual conserva su importancia y valor únicos. Sin embargo, dicho proceso se transfiere del plano histórico al cósmico, o más bien se transforma en esa especie de historia que conocemos como apocalíptica.

Fue en esta tradición profética y apocalíptica, en cuanto distinta del ritualismo legal —que constituía la otra vertiente de la herencia judía—, en la que se apoyó el nuevo movimiento religioso que estaba destinado a transformar el mundo antiguo. Ambos elementos, social y cósmico, de dicha tradición estaban representados en su enseñanza,

pero habían adquirido un nuevo significado espiritual y místico.

El Reino de Dios aparece en los Evangelios como el cumplimiento de las antiguas profecías de la restauración de Israel y como un orden del mundo que renovaría el cielo y la tierra, pero también aparece como una nueva vida, un fermento transformador, como un germen vital en el corazón del hombre. Y el principio del nuevo orden se encuentra no en una figura mitológica como los dioses salvadores de las religiones mistéricas, ni en un principio cósmico abstracto, sino en la persona histórica de Jesús, el nazareno crucificado, pues el cristianismo enseña que en Jesús [y por Jesús] entró en la raza humana y en el mundo natural un principio de vida divina por el cual la humanidad fue elevada a un orden superior. Cristo es la cabeza de esta humanidad restaurada, el primogénito de la nueva creación, y la vida de la Iglesia consiste en la progresiva extensión de la Encarnación mediante la gradual incorporación de la humanidad en esta unidad superior. De ahí que lo absoluto y lo finito, lo eterno y lo temporal, Dios y el mundo no son ya pensados como dos categorías del ser separadas, aisladas y contrapuestas. Ambos órdenes se compenetran, y aun el mundo inferior de la materia y de los sentidos se torna capaz de trasmitir la vida divina.

Así, la afirmación judaica del significado y valor de la historia logró un más amplio desarrollo en el cristianismo. El proceso del mundo fue concebido no como un orden inmutable gobernado por una ley fatal de necesidad, sino como un drama divino cuyos actos sucesivos son la *creación* y la *caída* del hombre, su *redención* y su gloriosa *restauración.*

De ahí que, a pesar de la oposición cristiana entre "este mundo" y "el mundo futuro", no puede alterar la realidad y la unicidad del proceso histórico. Es obvia la incompatibilidad del cristianismo con la teoría dominante de los ciclos cósmicos y fue afirmada inequívocamente por los primeros Padres de la Iglesia.

> Si nosotros aceptamos esa teoría —dice Orígenes— entonces Adán y Eva harán en el mundo [o ciclo] siguiente exactamente lo mismo que hicieron en el primero, se repetirá el mismo diluvio, el mismo Moisés sacará al mismo pueblo de Egipto, Judas traicionará por segunda vez a su Maestro, y Pablo nuevamente cuidará los mantos de aquellos que apedrearon a Esteban.[2]

Fue precisamente en este terreno donde la Iglesia hubo de librar sus primeras batallas, pues el gnosticismo fue esencialmente un intento de combinar la fe de la redención espiritual con la teoría de los "eones" mundanos y de la naturaleza ilusoria del cambio terrestre, y en consecuencia toda la apología antignóstica de san Ireneo está orientada a defender el valor y la realidad del desarrollo histórico:

> Puesto que los hombres son seres reales, deben tener un sustento en la realidad [concreta]. Ellos no pueden desvanecerse en la irrealidad, deben recorrer su camino entre las realidades de este mundo […] Existe un Hijo que realiza la voluntad del Padre, y hay una raza humana en la cual se manifiestan los misterios de Dios […] Dios desde un principio ha ordenado todas las cosas con vistas a la perfección del hombre, para deificarlo y dar a conocer sus designios, de suerte que su bondad se haga patente, su justicia sea perfecta y la Iglesia se configure de acuerdo con la imagen de su Hijo. Así el hombre podrá alcanzar la madurez, y habiéndose perfeccionado por tales privilegios logrará contemplar y comprender a Dios.[3]

A esta conciencia de su índole y misión únicas debe el cristianismo su extraordinario poder de expansión y conquista que ha revolucionado todo el proceso de la civilización occidental. Nunca se insistirá demasiado en que la victoria de la Iglesia en el siglo IV no fue, como muchos críticos modernos aseguran, la culminación natural del desarrollo religioso del mundo antiguo. Por el contrario, fue una interrupción violenta de ese proceso y esto sacó de su vieja órbita a la civilización europea y la condujo por un camino que nunca hubiera seguido por su propio impulso.

Es cierto, por otra parte, que la cultura clásica y la religión de la ciudad-Estado con la cual estaba íntimamente asociada iban perdiendo su vitalidad y que nada podría detener el movimiento de orientalización que, al final de cuentas, conquistó al mundo romano. Mas este movimiento halló su expresión normal, ya en forma poco atenuada, como en el caso de las sectas gnósticas y maniqueas, ya en un burdo sincretismo helenístico. La religión del emperador Juliano [*el Apóstata*] y de sus maestros neoplatónicos, no obstante su devoción al pasado helénico, estaba más impregnada de elementos orientales de lo que estuvo la de los Padres cristianos, tales como Eusebio de Cesarea, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Basilio y los dos Gregorios. Los escritos de estos Padres, a pesar de su declarada hostilidad a la tradición religiosa griega, se caracterizaron por un genuino espíritu humanista, para el cual no había lugar en la teosofía espiritualística de Juliano y de Máximo de Tiro.

Toda la apologética patrística está presidida por la idea del "hombre" como centro y coronamiento del universo creado. El primer libro de la *Theophania* de Eusebio es un extenso panegírico de la humanidad: el hombre es artífice y artista, constructor de ciudades, timonel de embarcaciones; sólo el hombre —científico y filósofo— puede predecir los cambios de los cuerpos celestes y conoce las causas ocultas de las cosas; el hombre es un *dios* sobre la tierra, "el hijo amado del Verbo Divino".

También san Gregorio de Nisa ve en el hombre no solamente "la imagen divina de la belleza arquetípica", sino también el instrumento a través del cual toda la creación material adquiere conciencia, se espiritualiza y se une a Dios. Y —dice— así como en el mundo material hay una interior armonía orgánico-creativa, así también hay, por la sabiduría divina, una cierta conmixtión del mundo inteligible con la creación sensible, de tal manera que ninguna parte de la creación puede ser rechazada y privada de la compañía divina; y el vínculo entre esta mixtura y comunión se encuentra en la naturaleza humana. El hombre fue creado por Dios "a fin de que el elemento terrestre pudiera ser elevado a la unión con lo divino, y así la gracia divina en un curso, por así decir, sin saltos, difundiéndose de manera uniforme a través de toda la creación, junta la naturaleza inferior con la que está sobre el mundo".[4]

Esta naturaleza creada, sin embargo, es esencialmente mudable. Pasa constantemente por un proceso de evolución, el cual, en la medida en que se realiza de acuerdo con la misma naturaleza, será siempre progresivo, pero también puede volverse un movimiento de degeneración y decadencia si la voluntad llegara a pervertirse.[5]

Esto es lo que ha sucedido en la historia real de la humanidad, y por tanto la naturaleza divina se ha visto precisada a unirse con la humanidad en una segunda

creación, la cual va a restaurar y a desarrollar todavía más la función original de la humanidad. Así, la Encarnación es el principio de un nuevo movimiento de regeneración y progreso, el cual conduce, en última instancia, a la deificación de la naturaleza humana por su participación en la vida divina. La vida de la divina Trinidad se exterioriza en la Iglesia como la humanidad restaurada, y el propósito de la creación halla su total cumplimiento en el Verbo Encarnado, "que une a sí mismo el universo, al asumir en su propia Persona diferentes clases de realidades existentes en conformidad y armonía".[6]

Esta presentación de la doctrina cristiana del hombre y de la Encarnación concretiza un intento consciente de expresar la nueva visión cristiana del mundo en una forma accesible a la mente griega. Es una genuina síntesis de las tradiciones cristiana y platónica, la cual, a pesar de las críticas de Harnack, está en total acuerdo con la enseñanza de san Pablo. Con todo, la tradición helénica a la cual se dirigían Eusebio y san Gregorio no era la fuerza dominante en el mundo de entonces. Al mismo tiempo que la Iglesia llevaba a cabo exitosamente su apostolado en el mundo grecorromano, estaba siendo atacada por la espalda por las herejías orientalizantes que intentaban convertir el cristianismo en una religión puramente espiritual al afirmar que el cuerpo y el mundo material eran esencialmente malos. Esta fuerza se manifestó no solamente en formas tales como el maniqueísmo y el gnosticismo, que fueron los enemigos declarados del cristianismo ortodoxo, sino que también se hizo sentir dentro de la Iglesia por la influencia de las obras encratitas tales como los Evangelios y Hechos apócrifos, y también por la tendencia monofisita, la cual negaba la doctrina ortodoxa sobre la *humanidad* de Cristo y veía en la Encarnación solamente una apariencia, en esta tierra, de la divinidad en forma corporal.

En consecuencia, la cultura bizantina no solamente representa la fusión de la tradición grecorromana con el cristianismo, sino también contiene un tercer elemento de origen oriental, el cual, de hecho, ejerció una influencia preponderante en la civilización bizantina; dicha influencia se puede apreciar en la organización social y política del Imperio que tomó de la Persia sasánida todas las formas exteriores de la monarquía sagrada oriental. La rígida jerarquía del Estado bizantino, la cual tiene su centro en el Palacio Sagrado y en la casi divina persona del Santo Emperador, no es romana ni cristiana, sino puramente oriental. Y la misma influencia se advierte en la religión bizantina en su tendencia a descuidar el elemento histórico y dinámico de la tradición cristiana y a abstraerse en especulaciones teológicas concernientes a la naturaleza de la divinidad. Esta tendencia alcanza su apogeo en los escritos de Dionisio *el Areopagita,* que probablemente datan de fines del siglo V, y ejerció una influencia incalculable en la vida religiosa del mundo bizantino. En esto se puede ver la más extrema afirmación de la trascendencia divina y la negación de todos los modos limitados del ser.

> Así como las cosas inteligibles no pueden ser captadas por los sentidos […] así también el Ser supremo trasciende a todo ente, la unidad suprainteligible trasciende a las inteligencias, el Uno que está más allá del pensamiento trasciende toda comprensión, y lo Bueno que está más allá del lenguaje trasciende toda expresión. Pues es una mónada la que unifica toda unidad, una esencia supraesencial, una mente ininteligible, una palabra inefable, o más bien la negación de la razón, la inteligencia, la palabra y de toda forma particular de existencia.[7]

Por consiguiente, para obtener el conocimiento de esta divina negación

> el hombre debe sumergirse en la mística oscuridad del no saber, en el cual él deja a un lado todo conocimiento racional y se deja absorber por lo que es totalmente intangible e invisible [...] de tal suerte que él queda unido a lo que es totalmente inconocible por la parte superior de la mente en la completa suspensión del conocimiento racional y conoce de una manera que está más allá de la mente y que consiste en no conocer nada.[8]

Pero la doctrina de Dionisio no se reduce a la absoluta negación. Esta enseñanza se complementa con la teoría de la jerarquía mística, por la cual el iniciado es elevado gradualmente por una serie de actos rituales y de símbolos sacramentales de lo sensible a lo inteligible y de lo inteligible a lo divino.

De esta forma, el misticismo abstracto está vinculado a un ritual fijo y a un orden ceremonial que viene a ser su correlato: en palabras de Dionisio, "la teurgia es el complemento de la teología".[9]

De manera semejante, el ideal moral del mundo bizantino encontró su expresión en la radical antimundanidad de los monjes del desierto, la cual representa el desarrollo extremo del espíritu oriental de ascetismo y negación del mundo dentro de las fronteras del cristianismo ortodoxo. Para los ascéticos ayunantes y desnudos de Nitria y la Tebaida, el Estado y el mundo de los deberes sociales habían dejado de existir. Ellos rompieron todas las ataduras sociales, no reconocían obligaciones políticas. Vivían enteramente para el espíritu, sin dejar nada al cuerpo, salvo lo indispensable para subsistir.

Sin embargo, aun esta versión radicalmente oriental del cristianismo no satisfizo al mismo mundo oriental. Con el advenimiento del Islam, éste retornó a un tipo de religión más simple, que no sentía necesidad de una encarnación de lo divino o de una transformación progresiva de la naturaleza humana. El puente entre Dios y el hombre estaba roto y la omnipotencia divina reinaba una vez más en solitario esplendor, como el sol sobre el desierto.

En el Occidente romano, a pesar de su inferior nivel de civilización, las condiciones para el desarrollo de una original y creativa cultura cristiana fueron más favorables, pues aquí la Iglesia no fue incorporada en un orden social y político inalterable, al cual ella no era capaz de modificar, sino que se encontró abandonada a sus propios recursos en un mundo de caos y destrucción. No tenía que luchar con la influencia de una tradición espiritual extraña, sino con las fuerzas de la barbarie y del desorden social. Pero mucho antes de la caída del Imperio, el catolicismo occidental ya había adquirido los rasgos distintivos que iban a marcar su futuro desarrollo. El más antiguo documento del cristianismo occidental, la primera carta del papa san Clemente, en el siglo I, muestra ya el sentido latino del orden y su ideal práctico del deber social. Aun las herejías occidentales, desde los días de Novaciano y los donatistas a Pelagio y Prisciliano, no versan sobre especulaciones teológicas, sino sobre asuntos de orden eclesiástico o problemas de conducta y responsabilidad moral.

Más aún, el hincapié en el aspecto social de la tradición cristiana condujo a la Iglesia

occidental a asumir una actitud mucho más independiente respecto del Estado que la Iglesia bizantina. En el reinado de Constantino, Hilario de Poitiers impugna la interferencia del Estado en materia religiosa con una vehemencia que no fue superada por los defensores del papado medieval, y san Ambrosio, en sus relaciones con los emperadores cristianos, afirma la autoridad del poder espiritual, más en el espíritu de un pontífice medieval que de un prelado bizantino. El emperador —dice— está *dentro* de la Iglesia, no *sobre* ella; en consecuencia, el deber de un gobernante cristiano es subordinar su acción a las normas de la Iglesia en todos los asuntos que conciernen a la fe.

---

[*] Título original: "Christianity and the Rise of Western Civilization", en *Progress and Religion,* cap. VII, 1929.

[1] Otro ejemplo de esta tendencia se puede ver en la religión zoroastriana de Persia, la cual en algunos otros aspectos ofrece un notable paralelismo con la religión judaica.

[**] Este vocablo griego fue usado por los gnósticos del siglo II para designar las edades o ciclos del proceso temporal en que el espíritu universal (divino) se manifiesta en forma humana. [T.]

[2] *Peri Archon,* lib. II, cap. III, 4-5. Cfr. san Agustín, *De Civitate Dei,* XII, 13.

[3] San Ireneo, *Contra Haereses,* V, 36, 1 y IV, 37, 7.

[4] San Gregorio de Nisa, *Discurso catequético,* cap. VI.

[5] *Ibid.,* cap. VIII.

[6] *Ibid.,* cap. XXXII.

[7] Dionisio, *De Divinis Nominibus,* I, 1 *(De los nombres divinos).*

[8] *Id., Theologia Mystica,* I, 3.

[9] *Id., De Hierarchia Ecclesiastica,* III, 3, 5.

III. ANTECEDENTES: EL IMPERIO ROMANO[*]

ESTAMOS TAN ACOSTUMBRADOS A APOYAR NUESTRA VISIÓN del mundo y nuestra concepción de la historia en la idea de Europa, que nos es difícil captar la índole de esta idea. Europa no es una unidad natural, como Australia o África; es el resultado de un largo proceso de evolución histórica y espiritual. Desde el punto de vista geográfico, es simplemente la prolongación noroccidental de Asia y no posee la unidad física que tienen la India, China o Siberia. Desde el punto de vista antropológico, es una miscelánea de razas: el tipo del hombre europeo representa una unidad social más que racial. Y en cuanto a cultura, la unidad de Europa no constituye el fundamento y punto de partida de la historia europea; tal unidad es más bien la última e inalcanzada meta que en más de mil años se ha esforzado por lograr.

En tiempos prehistóricos Europa careció de unidad cultural; fue solamente el lugar de encuentro de diversas corrientes que tuvieron origen, en su mayoría, en las altas civilizaciones del antiguo Oriente, las cuales llegaban a Occidente por el comercio y la colonización o por un lento proceso de contactos culturales. Por esta razón el Mediterráneo, el Danubio, el Atlántico y el Báltico fueron los principales canales de difusión cultural, y cada uno de ellos constituyó la base de un desarrollo cultural independiente que, a su vez, se convirtió en el inicio de varias culturas locales.

Pero la creación de una civilización verdaderamente europea se debió no tanto al paralelismo y la convergencia de estas variadas corrientes de cultura, sino a la formación de un singular centro de cultura superior que absorbió gradualmente las diversas culturas locales. Este movimiento tuvo su origen en las costas del Mar Egeo, en el tercer milenio antes de Cristo; allí nació un centro de cultura comparable más con las altas civilizaciones de Asia occidental que con las culturas bárbaras de Occidente. Sobre este primitivo cimiento surgió finalmente la civilización clásica de la antigua Grecia, la cual es la verdadera fuente de la tradición europea.

De los griegos se derivan los elementos que mejor distinguen la cultura occidental de la oriental, a saber: la ciencia y la filosofía, el arte y la literatura, el pensamiento político y los conceptos de ley y de las instituciones políticas libres. Más aún, fue en Grecia donde se originó el sentido de la diferencia entre los ideales europeos y asiáticos y de la autonomía de la civilización occidental. El ideal europeo de la libertad nació en los aciagos días de la guerra pérsica, cuando las naves de Grecia y Asia se encontraron en la bahía de Salamina y los griegos victoriosos erigieron el altar de Zeus [Júpiter], el dador de la libertad, después de la batalla de Platea.

Sin el helenismo, la civilización europea y el tipo del hombre europeo mismo serían inconcebibles. Sin embargo, desde el punto de vista geográfico, la civilización griega estuvo bastante lejos de ser europea; de hecho, quedó confinada al Mediterráneo oriental, y mientras el Asia Menor desde un principio desempeñó un papel importante en su desarrollo, la Europa continental y aun partes del territorio griego permanecieron fuera

de su zona de influencia. A través de su historia retuvo ese carácter intermedio, pues aunque se extendió hacia el poniente, a Sicilia y la Italia meridional, su expansión fue principalmente al oriente, al interior de Asia. El helenismo tuvo sus inicios en Jonia y su fin en Alejandría, Antioquía y Bizancio.

Fue tarea de Roma extender a Occidente esta tradición de civilización superior; ella fue la mediadora entre el civilizado mundo helenístico del Mediterráneo oriental y los pueblos bárbaros de Europa occidental. Al mismo tiempo que Alejandro y sus generales conquistaban Oriente y sembraban las semillas de la cultura helenística desde el Nilo hasta el Oxus, Roma construía lenta y penosamente su sólido Estado militar-campesino en la Italia central. Una sola generación, entre los años 340 y 300 a.C., pudo ver el surgimiento de dos nuevos organismos sociales: la monarquía helenística y la confederación italiana, que no obstante ser por completo diferentes en espíritu y organización, se juntaron al punto de absorberse mutuamente y pasaron a formar una unidad común.

El resultado de este proceso representa, sin duda, una victoria de las armas romanas y del genio romano para la organización, mas, desde el punto de vista social e intelectual, los griegos fueron los vencedores. La era de la romanización del Oriente helenístico fue también la era de la helenización del Occidente romano. Los dos movimientos convergieron para formar una civilización cosmopolita, unificada por la organización militar y política romana, pero fundada en la tradición cultural helenística e inspirada en los ideales sociales griegos.

Esta civilización cosmopolita, sin embargo, todavía no era europea. En el siglo I a.C., Europa aún no existía; Roma era una potencia mediterránea y hasta ese momento su expansión se limitaba a las tierras costeras del *Mare Nostrum*. La incorporación de la Europa continental a la unidad cultural mediterránea se debió a la iniciativa personal y al genio militar de Julio César, notable ejemplo de cómo todo el curso de la historia puede ser transformado por la voluntad de un individuo. Cuando César se embarcó en su empresa de las Galias, su primer motivo fue, sin duda, reforzar su poder sobre el ejército y crear un contrapeso a las conquistas de Pompeyo, su rival, en Oriente. Pero sería un error juzgar este logro como un producto accidental de sus ambiciones políticas. Dice Mommsen que la característica peculiar de los hombres de genio como César y Alejandro ha sido la de identificar sus intereses y ambiciones con la ejecución de un proyecto universal, y así Julio César aprovechó la coyuntura de la situación política romana para abrir un nuevo mundo a la civilización mediterránea.

> El que haya un puente que une la gloria pretérita de Grecia y Roma con el más orgulloso edificio de la historia moderna; que la Europa occidental sea románica y la Europa germánica sea clásica; que los nombres de Temístocles y Escipión suenen para nosotros de manera muy distinta que los de Asoka y Salmanasar; que Homero y Sófocles no sean solamente atractivos para el botánico literario como lo son los vedas y Kalidasa, sino que florezcan en nuestro propio jardín, todo esto es obra de César; y mientras la creación de su gran predecesor en Oriente fue reducida casi a ruinas por las tempestades de la Edad Media, la obra de César ha perdurado por esos miles de años que han cambiado la religión y la política de la raza humana y aun han cambiado para ella el centro mismo de la civilización, y todavía se mantiene erguida por lo que podemos llamar la eternidad.[1]

Esta concepción de la obra de César y de la contribución de Roma a la cultura moderna ha sido muy cuestionada en tiempos recientes. El actual culto del nacionalismo ha movido a los hombres a revisar su escala histórica de valores y a mirar las culturas nativas de la Europa bárbara con ojos muy diferentes de los de nuestros predecesores humanistas. Primero los pueblos germánicos y luego los celtas se inclinaron a exaltar las realizaciones de sus antepasados —o más bien de quienes ellos consideran sus antepasados— y a minimizar la deuda de los pueblos occidentales con Roma. Así como hace Camille Jullian en su gran *History of Gaul,* ven el Imperio romano como un poder militar extranjero que destruyó con fuerza brutal la bella esperanza de una cultura en capullo. Sin duda, tal idea tiene cierto sustento en la medida en que la conquista romana fue en sí misma brutal y destructiva, y la cultura imperial que traía consigo era estereotipada y carente de originalidad. Pero es muy difícil hallar alguna justificación a la opinión de Jullian de que la Galia céltica habría aceptado la civilización superior del mundo helenístico sin la intervención de Roma, o bien para la idea de los escritores alemanes modernos, que creen que el mundo germánico habría desarrollado una brillante cultura nativa bajo la influencia del mundo asiático.[2]

No existe ninguna inevitable ley del progreso que hubiera obligado a las tribus bárbaras de Occidente a crear civilizaciones por ellas mismas. Sin una fuerte influencia externa, una simple cultura tribal permanecerá inmutable por siglos, como en los casos de Marruecos y Albania. Para crear una nueva civilización se requiere una enorme cantidad de duro trabajo, como lo expresó Virgilio en este verso: *Tantae molis erat Romanam condere gentem* ("¡Cuánto esfuerzo costó edificar la nación romana!")

No podemos decir si los celtas o los germanos habrían sido capaces de realizar tal esfuerzo si se les hubiera dejado a sus propios recursos, o si alguna otra potencia, como Persia, Arabia o Turquía, hubiera intervenido para hacerles este trabajo. Todo lo que sabemos es que la obra se hizo y que fue llevada a cabo por Roma. Fue un acto de Roma el que sacó a Europa occidental de su aislada barbarie y la unió a la sociedad civilizada del mundo mediterráneo. Y la personalidad de Julio César fue el factor decisivo de esta hazaña, pues el genio romano para la conquista militar y la organización social encontró en él su exponente supremo.

Ciertamente, es difícil decir cuál fue el objetivo final de la obra de César: ya sea, como sostiene Mommsen, conservar las tradiciones cívicas del Estado romano, o bien, como opinan Eduard Meyer y muchos escritores modernos, el emperador se propuso crear un nuevo Estado monárquico sobre premisas helenísticas. Es muy probable que haya algo de verdad en ambas opiniones y que tanto la monarquía alejandrina de Marco Antonio como el principado de Augusto representen un aspecto del proyecto de César. Sea como fuere, no hay duda sobre los propósitos e ideas del hombre que estaba destinado a llevar a término la obra de César: su hijo adoptivo y heredero, el gran Augusto. En su lucha contra la monarquía alejandrina de Marco Antonio y Cleopatra, Augusto se puso al frente como adalid no sólo del patriotismo romano, sino también de los ideales (sociopolíticos)[3] occidentales. Para sus partidarios, Accio —como Maratón y Salamina— fue una batalla de Oriente contra Occidente, la victoria final de los ideales

europeos de orden y libertad sobre el despotismo oriental. Un grandioso pasaje de Virgilio, en el libro octavo de *La Eneida,* nos muestra las chusmas de los bárbaros orientales puestas en son de batalla no sólo contra los penates y los divinos guardianes del Estado romano, sino también contra las grandes divinidades de Grecia: Poseidón, Afrodita y Atenea;[4] y la victoria se debe no tanto al romano Marte, sino al helénico Apolo.[5]

De hecho, la victoria de Augusto salvó a la civilización europea de ser absorbida por el antiguo Oriente y de ser abatida por los bárbaros occidentales, y también inauguró un nuevo periodo de expansión de la cultura clásica. En Oriente, el Imperio romano colaboró con las fuerzas del helenismo a fin de extender la civilización griega y la vida municipal. En Occidente, atrajo la Europa central y occidental a la órbita de la civilización mediterránea y construyó un sólido baluarte contra las invasiones bárbaras. Augusto y sus generales llevaron a término la obra de César, empujando las fronteras del Imperio desde las fuentes del Danubio hasta el Mar Negro, y aunque no lograron realizar el gran proyecto de llevar la conquista de Germania hasta el río Elba, al menos lograron que la Germania meridional y Renania formaran parte del mundo romano.

De ahí en adelante, por más de 400 años, la Europa central y occidental fue sometida a un proceso de romanización progresiva que afectó todos los aspectos de la vida y creó una base duradera para el ulterior desarrollo de la civilización europea. El Imperio romano consistió esencialmente en la unión de una dictadura militar con una sociedad de ciudades-Estado. Estas últimas heredaron las tradiciones de la cultura helenística, sea en su forma pura o latinizada, en tanto que aquélla representó la tradición militar latina y de las grandes monarquías helenísticas que había remplazado.

A primera vista, lo que más impresiona es el aspecto militar de la obra de Roma, pero para la historia de la cultura es todavía más importante el proceso civil de urbanización. La principal misión de Roma fue introducir la *ciudad* [**] en la Europa continental, y con la ciudad vinieron la idea de *ciudadanía*[6] y la tradición cívica, que ha sido la más grande creación de la cultura mediterránea. El soldado romano y el ingeniero militar fueron los agentes de este proceso de expansión; en realidad, Augusto organizó el ejército como preparación para la vida civil y como agente de difusión de la cultura y las instituciones romanas en las nuevas provincias.

Además, no solamente las colonias de veteranos, tales como Tréveris, Colonia, Aquilea y Mérida, sino también las fortalezas y los cuarteles legionarios, tales como Sirmium, Maguncia o York, llegaron a ser centros de influencia romana y vida citadina. En la mayoría de los casos, sin embargo, la urbanización de las nuevas tierras se llevó a cabo mediante la reorganización de las comunidades tribales célticas de acuerdo con el modelo de la municipalidad italiana, o bien, agregando los territorios tribales más atrasados a un centro urbano ya existente. De esta forma se constituyó una jerarquía regular de comunidades que se extendía desde la tribu bárbara, o *populus* [pueblo], pasando luego por la ciudad provincial y la municipalidad con derechos latinos, hasta la colonia ciudadana, en la cima de la organización política. De este modo se realizó un proceso continuo de asimilación y nivelación a través de todo el Imperio, en virtud del

cual los países tutelados se convertían en provincias y las ciudades provinciales en colonias, mientras que a las entidades provinciales se les otorgaban derechos ciudadanos.

Cada ciudad era el centro político y religioso de un territorio rural, y el grupo terrateniente constituía el cuerpo gobernante de los ciudadanos. Tanto el liberto como el mercader solían invertir su dinero en tierras para poder ser inscritos como decuriones en el padrón de aquellos que eran elegibles para un cargo municipal; en tanto, los decuriones ricos obtenían generalmente la ciudadanía romana y, de acuerdo con su posición financiera en la nómina del censo, con el tiempo podían elevarse al rango de caballeros o senadores. Las grandes propiedades senatoriales, y todavía más las del emperador o del fisco imperial, se organizaban independientemente del territorio citadino local, mas era un asunto de honor para el senador romano usar su riqueza en el ornato y servicio de su ciudad natal, como se puede ver en el caso de Plinio o de Herodes Atico. Además, el gobierno central estaba muy lejos de ser un mero recaudador de impuestos. Nerva y Trajano establecieron un fondo para proporcionar a los terratenientes italianos préstamos a bajo interés, cuya ganancia se destinaba a promover el crecimiento de la población, ofreciendo donaciones a los padres de familia pobres y a los huérfanos; este sistema se extendió después a las provincias.

El ciudadano de buena posición económica habitaba tanto en la ciudad como en el campo, pues, además de su casa, en aquélla poseía una finca rural con su cuadrilla de esclavos y sus colonos concentrados en la villa, la cual combinaba la edificación de la granja con la —frecuentemente— lujosa residencia del propietario. En Inglaterra y el norte de Francia la ciudad era poco más que un centro administrativo; allá, los llamados ciudadanos vivían por lo general en sus fincas rurales, pero su cultura formaba parte de la civilización urbana del resto del Imperio, como puede verse por las reliquias de numerosas villas en Inglaterra, con sus baños, calefacción central y pisos de mosaico. En el norte de Francia y en Bélgica esas fincas campestres conservaron su identidad durante las invasiones bárbaras y la Edad Media, y aún el día de hoy llevan nombres derivados de los de sus originales propietarios galorromanos.

Durante los dos primeros siglos del Imperio este sistema conllevó un desarrollo extraordinariamente rápido de la vida urbana y una prosperidad económica en las nuevas provincias. En Galia y en España no solamente se difundieron las formas externas de la vida cívica, sino también la cultura social e intelectual del mundo románico-helenístico, en tanto que sobre el Rin y el Danubio se dio una evolución igualmente rápida de colonización agrícola y prosperidad comercial; y aun las regiones más alejadas, como Gran Bretaña y Dacia, tuvieron parte en la prosperidad general y fueron iniciadas en la civilización superior del mundo mediterráneo. Todo el Imperio estuvo ligado socialmente por leyes y cultura comunes, y materialmente por un vasto sistema de caminos que volvió las comunicaciones más fáciles y seguras que en cualquier otro tiempo antes del siglo XVII.

En el siglo II este movimiento de expansión alcanzó su pleno desarrollo bajo el sabio gobierno de los grandes emperadores Flavio y Antonino. El mundo antiguo nunca fue más próspero, más civilizado y más pacífico que entonces. Roma parecía haber hecho

realidad el ideal estoico de un Estado mundial en el que todos los hombres vivieran en paz bajo el gobierno de una monarquía justa e ilustrada. Sin embargo, las apariencias eran engañosas.

Esta brillante civilización urbana traía en sí misma la simiente de su decadencia; su desarrollo fue externo y superficial, como el de la civilización moderna europea en Oriente o en la Rusia del siglo XVIII. Había sido impuesta desde arriba y nunca fue completamente asimilada por las poblaciones sometidas. Fue, esencialmente, la civilización de una clase ociosa: la burguesía urbana y sus dependientes, y aunque el proceso de urbanización promovió su avance, también implicó un vasto incremento de gasto improductivo y una carga excesiva sobre los recursos del Imperio. El profesor Rostovtzeff ha dicho que cada nueva ciudad significaba la creación de un nuevo enjambre de zánganos. La expansión de la civilización urbana en la era imperial constituyó, en efecto —y en un grado mayor que el moderno industrialismo—, un enorme sistema de explotación que organizaba los recursos de las tierras conquistadas, concentrándolos en las manos de una minoría compuesta por capitalistas y negociantes; y puesto que la base del sistema se apoyaba más en la propiedad de la tierra que en la industria, fue menos elástico y menos capaz de adaptarse a los requerimientos de la creciente población urbana.

Este sistema dio resultado durante el periodo de expansión del Imperio, ya que cada guerra obtenía nuevos territorios para urbanizar y nuevas reservas de trabajo servil. Mas, tan pronto como el proceso de expansión llegó a su fin, el Imperio se vio forzado a mantenerse a la defensiva contra la constante amenaza de las invasiones bárbaras; entonces, la balanza económica se desequilibró. Los recursos del Imperio comenzaron a disminuir, mientras que las expensas seguían creciendo. El gobierno imperial se veía obligado a elevar los impuestos y a gravar con otras cargas fiscales a las ciudades; así, la acaudalada aristocracia municipal, que suministraba magistrados y administradores gratuitos y que era responsable del pago de los impuestos, gradualmente se arruinó.

Simultáneamente, el proceso de urbanización también contribuyó a debilitar los fundamentos militares del sistema imperial. El ejército era el corazón del Imperio. Toda la mezcla cosmopolita de razas y religiones, con sus divergentes intereses de clases y ciudades, se mantuvo unida, en última instancia, gracias a un relativamente pequeño pero bien entrenado ejército de soldados profesionales. Mas esto fue siempre un peligro latente, pues la tremenda máquina de combate era demasiado fuerte y demasiado organizada para ser controlada por los órganos constitucionales de la ciudad-Estado. Ya al principio del siglo I a.C., el antiguo ejército ciudadano de la República romana se había convertido en una fuerza profesional de mercenarios bajo las órdenes de generales que eran mitad políticos y mitad aventureros militares. Una de las mayores hazañas de Augusto fue dominar el monstruoso desarrollo del militarismo romano y restaurar el ideal de un ejército ciudadano, no por cierto en el antiguo sentido, sino en la forma que fue posible en las nuevas circunstancias.

De acuerdo con el plan de Augusto, el ejército legionario debía ser una escuela de ciudadanía, y el cuerpo de oficiales debía estar compuesto de ciudadanos romanos de

origen italiano reclutados parte en Italia y parte en las comunidades urbanas de las regiones más romanizadas del Imperio.[7] El enrolamiento en el ejército traía consigo el derecho de ciudadanía, y cuando terminaba el largo periodo del servicio militar —de 16 a 20 años— el soldado recibía un donativo, en dinero o en tierra, y entraba de nuevo a la vida civil, bien en su ciudad nativa o bien como miembro de una colonia militar de las que continuamente se establecían como centros de cultura e influencia romanas en las remotas provincias. Así, a pesar de las duras condiciones del servicio, el ejército ofrecía un camino seguro para el ascenso social y económico y atraía voluntarios de entre los mejores elementos de la población. En todas las ciudades de Italia, y después del tiempo de Vespasiano también en las ciudades provinciales, los cuerpos de cadetes —*collegia iuvenum* [colegios de jóvenes]— entrenaron a los hijos de los ciudadanos para el servicio militar, en tanto que los veteranos del ejército obtuvieron un lugar honroso e influyente en la vida municipal.

Sin embargo, este sistema perdió gradualmente su eficacia. La población de Italia y de las provincias más romanizadas rápidamente se volvió inadecuada para el servicio militar, y el ejército perdió su vinculación con la clase ciudadana de las villas. Desde el tiempo de Vespasiano, el ejército, con la excepción de la guardia pretoriana que estaba estacionada en Roma, se tornó enteramente provincial, y los italianos ya no sirvieron en las legiones, mientras que en el siglo II, del reinado de Adrián en adelante, se generalizó el principio del reclutamiento local y paulatinamente las legiones se fueron identificando con las provincias fronterizas en las que se encontraban acuarteladas.

De esta forma, el ejército fue perdiendo contacto con la población ciudadana de las zonas más urbanizadas del Imperio y se volvió una clase separada con un fuerte sentido de solidaridad social. Ya en la primera centuria el espíritu corporativo de los ejércitos del Rin, el Danubio y las provincias orientales fue responsable de la desastrosa guerra civil del año 69 d.C., y se tornó en peligro todavía mayor cuando se comenzó a reclutar soldados de un estrato social inferior. Hacia el final del siglo II, el ejército estaba constituido casi en su totalidad por hombres de origen campesino, medio romanizados, cuyo interés y lealtad estaban centrados en sus comandantes y cuerpos de guardia. Mas los comandantes, que eran miembros de las clases superiores —senadores y caballeros— sin vinculación permanente con el ejército, frecuentemente resultaban meras figuras de proa. El poder real recaía en los oficiales de los cuerpos de compañía —los centuriones —, los más de los cuales habían surgido de la tropa y cuya vida estaba totalmente dedicada a su profesión. En la guerra civil que siguió a la caída del emperador Cómodo, en el año 193 d.C., el ejército tomó conciencia de su poder y Septimio Severo se vio obligado a incrementar sus privilegios, especialmente los de los centuriones, a quienes se otorgó el rango de caballería y de esta suerte se les hizo elegibles para los mandos superiores.

En lo sucesivo, los emperadores se vieron precisados a adoptar la máxima de Septimio Severo: "Halaga a los soldados y desprecia a los demás". La antigua oposición entre la ciudad-Estado y el ejército mercenario, entre los ideales de ciudadanía y el despotismo militar, la oposición que ya había destruido a la República y que por algún

tiempo fue removida por obra de Augusto, reapareció ahora de manera más drástica que nunca y trastornó el equilibrio del sistema imperial. El Imperio perdió gradualmente su carácter constitucional como comunidad de ciudades-Estado gobernado por la doble autoridad del Senado romano y el príncipe y se volvió un mero despotismo militar. Durante la tercera centuria, y principalmente en los desastrosos años que van del 235 al 285, las legiones hicieron y deshicieron emperadores a su antojo y el mundo civilizado acabó resquebrajado por la guerra civil y las invasiones de los bárbaros. Muchos de estos emperadores fueron hombres buenos y gallardos soldados, pero casi sin excepción eran ex centuriones, por lo demás, hombres de modesto origen y poca educación, que del cuartel eran llamados a tomar el control de una situación que desafiaba las capacidades de los más grandes estadistas.

Por tanto, no sorprende que las condiciones económicas del Imperio hayan ido de mal en peor bajo el gobierno de esa serie de sargentos-mayores. En efecto, para satisfacer las demandas de los militares y las necesidades de la guerra se requirió un enorme aumento de los impuestos, y al mismo tiempo la inflación monetaria, que hacia la segunda mitad del siglo III alcanzaba altos niveles,[8] condujo a una desastrosa alza de precios y a la pérdida de la estabilidad económica. De ahí que el gobierno se haya visto precisado a recurrir al sistema de levas forzosas, en especie y en servicios obligatorios, todo lo cual aumentó la penuria de las poblaciones sometidas.

De esta suerte, la anarquía militar del siglo III d.C. generó un cambio profundo en la constitución misma de la sociedad romana. Según la opinión del profesor Rostovtzeff, este cambio fue nada menos que una verdadera revolución social, en la cual la explotada clase campesina buscó vengarse de la refinada y rica burguesía citadina por medio del ejército.[9] Quizás esto sea una exageración, pero aunque no hubiera un consciente conflicto de clases, el problema era el mismo. Tanto las ciudades provinciales como las clases opulentas estaban arruinadas, y la antigua aristocracia senatorial había sido remplazada por la casta militar, que en gran medida era de origen campesino.

Por fin, la anarquía militar llegó a su término y el Imperio fue restaurado por un militar dálmata, Diocleciano. Pero ya no fue lo mismo; los fundamentos del Imperio —el Senado, la clase ciudadana italiana y las ciudades-Estado de las provincias—, sobre los que Augusto lo había construido, habían perdido su fuerza; solamente quedaron el gobierno y el ejército imperiales y, en consecuencia, el trabajo de restauración debió llevarlo a cabo desde arriba una organización burocrática de carácter absolutista. Los gérmenes de este desenlace estuvieron presentes en el Imperio ya desde un principio, pues aunque en Occidente el emperador era, en teoría, solamente el primer magistrado de la República romana y el comandante de los ejércitos romanos, en Oriente, en cambio, ocupaba una posición distinta: era el legatario de la tradición de las grandes monarquías helenísticas, las cuales a su vez heredaron las tradiciones de los antiguos Estados orientales.

Éste fue, sobre todo, el caso de Egipto, el cual nunca fue anexado por la República y fue adquirido por Augusto como dominio personal del emperador y administrado directamente por oficiales imperiales. De este modo, los emperadores romanos entraron

en el palacio de los Tolomeos y los faraones y tomaron el control de una sociedad que encarnaba el más completo sistema de socialismo de Estado que haya conocido el mundo antiguo.

> En oposición directa a la estructura de la vida económica de Grecia e Italia [escribe el profesor Rostovtzeff], toda la organización económica de Egipto estaba construida sobre el principio de centralización y control por el gobierno, así como por la nacionalización de toda la producción agrícola e industrial. Todo se hacía para el Estado y por el Estado, nada para el individuo […] En ninguna parte, en toda la evolución de la humanidad, pueden encontrarse limitaciones tan sistemáticas y de tanto alcance como las que se aplicaban a la propiedad privada en el Egipto tolemaico.[10]

La historia económica y social del Imperio tardío es la historia de la extensión de los principios básicos de este sistema egipcio-helenístico al resto de las provincias. La administración de las vastas propiedades imperiales, el desarrollo de la jerarquía oficial, el régimen de tributos en especie o de trabajo forzado y, sobre todo, la estabilización de la condición social en los gremios hereditarios —la atadura del labrador a su posesión, del artesano y del mercader a su oficio— fueron instituciones plenamente desarrolladas en Egipto siglos antes de que fueran aplicadas al resto del Imperio. El sistema de servicios estatales obligatorios —*munera* [oficios]— fue común en el Oriente helenístico, y su influencia se hizo sentir en Occidente ya en el siglo II. Por tanto, Diocleciano no introdujo un nuevo principio, sino que solamente integró estas instituciones al sistema imperial. Las antiguas instituciones de la ciudad-Estado que se apoyaban en la propiedad privada y en una clase ciudadana privilegiada se volvieron un anacronismo, y en su lugar se erigió un Estado burocrático unitario basado en el principio del servicio universal.

La tarea de Diocleciano y sus sucesores fue reorganizar la administración y las finanzas del Imperio sobre estas bases. Y aunque esto, sin duda, llevó a un enorme incremento de cargas económicas sobre la población y a un menoscabo de la libertad social y política, quienes vivimos en la cuarta década del siglo XX tenemos más posibilidades que los historiadores del XVIII y el XIX para entender los problemas de aquella edad y para hacer justicia a la severa tenacidad con la que esos rudos emperadores ilíricos lucharon contra las fuerzas sociales y económicas que amenazaban abatir la antigua civilización. Diocleciano tuvo éxito al menos en sus prioridades de evitar las invasiones bárbaras y poner fin al estado de anarquía militar que estaba destruyendo al Imperio, y lo hizo mediante una profunda reorganización del sistema militar romano.

Desde los comienzos, el principio del Estado romano había sido que la autoridad —*imperium*— era indivisible y que los supremos magistrados —los cónsules— y sus representantes en las provincias —los procónsules— eran *ex officio* [por razón del oficio] los comandantes de los ejércitos romanos, y bajo el Imperio regían las mismas condiciones con respecto al emperador y sus representantes provinciales, los legados. En teoría, este principio aseguraba el control del ejército por el Estado, pero en realidad resultó que, tanto hacia el final de la República como durante la tercera centuria del Imperio, fue el ejército el que controló al Estado. Diocleciano puso fin a tal situación mediante la separación de los mandos civil y militar.

El ejército y el servicio civil fueron constituidos como dos jerarquías independientes pero unidas por una cabeza común: el emperador. El gobernador provincial no fue más una especie de virrey en su provincia; ya no ejercía control sobre las tropas y su provincia, pues ésta, bajo los sucesores de Diocleciano, se redujo mucho en extensión y fue agrupada con algunas otras para conformar una *diócesis* [distrito o territorio jurisdiccional] bajo la supervisión de un nuevo oficial, el *vicario,*[***] el cual era responsable ante el prefecto pretoriano, que era el primer ministro del Imperio. El ejército pasó por un proceso similar de reorganización. Los grandes contingentes de las fronteras del Rin, del Danubio y de Oriente, cuyas rivalidades y rebeliones condujeron tantas veces a guerras civiles, fueron remplazados por tropas de segunda línea, formadas por la clase hereditaria de soldados campesinos, en tanto que los mejores cuerpos fueron estacionados detrás de las fronteras, como ejército en campaña que pudiera ser usado como fuerza de ataque cuando fuera necesario. Al mismo tiempo, la legión histórica de 5 400 hombres con sus auxiliares fue reducida a un regimiento de 1 000 a 1 400 hombres bajo las órdenes de un tribuno y puesto bajo el control no del gobernador civil, sino de un nuevo oficial militar: el *dux* [el general].

El mando supremo estaba en las manos del emperador mismo, y ya que Diocleciano no podía estar al mismo tiempo en todas partes, volvió al antiguo principio romano de la autoridad colegiada, valiéndose primero de su camarada Maximiano, a quien encomendó la defensa de las fronteras occidentales, y después de los subemperadores Constancio y Galerio. Ahora hubo un emperador para cada frontera. Desde Tréveris, Constancio vigilaba el Rin y Gran Bretaña; Galerio en Sirmium, al oeste de Belgrado, controlaba el Danubio, en tanto que los asociados mayores ocupaban posiciones de segunda línea: Maximiano en Milán, para defender Italia, y Diocleciano en Nicomedia, centro estratégico del Imperio, desde donde él mismo podía vigilar la región del Danubio hacia el norte y la frontera de Persia en el oriente. De esta suerte, Roma ya no fue más el centro del Imperio; a ella se le dejó para mantener la memoria de su pasada gloria, mientras que la marea de la civilización retrocedía hacia Oriente. La obra de Diocleciano fue complementada por Constantino, quien dio al nuevo Imperio una nueva capital y una nueva religión, inaugurando así una civilización que ya no fue la del mundo clásico.

A pesar de tan profundos cambios, la obra de Roma no se perdió. De hecho, fue en este último periodo cuando se hizo realidad la unidad social del Imperio y los hombres tomaron plena conciencia del carácter universal del Estado romano. Fuera de Italia, el primitivo Imperio fue una potencia extranjera que se impuso sobre una suma de sociedades conquistadas; sus relaciones fueron, fundamentalmente, no con el individuo, sino con la comunidad sometida. Para el hombre ordinario, el *Estado* no era el Imperio romano, sino su ciudad nativa. Fue en la medida en que la burocracia imperial se iba apoderando de la antigua administración citadina como los individuos se convirtieron en miembros del Imperio.

De este modo, la desaparición de la antigua constitución citadina no fue una irreparable pérdida, pues venía acompañada de la expansión de la ciudadanía imperial. El siglo III, que vio el surgimiento del Estado burocrático centralista, presenció también la

propagación de la ciudadanía romana a las poblaciones provinciales, así como la transformación de la ley romana, exclusiva de una clase privilegiada, a ley común del Imperio. Y esta evolución (de la ciudadanización romana) no fue motivada solamente por la intención del gobierno central de reforzar el control sobre sus súbditos, sino que también surgió de los ideales sociales y políticos de la época. Tales ideales encuentran ya expresión en los escritos de hombres de letras griegos, tales como Dio Crisóstomo y Elio Arístides, quienes fueron los líderes de la restauración académica de la cultura clásica que caracterizó la segunda centuria d.C. Ellos vieron en el Imperio romano la concretización de la idea helenística tradicional de la unidad del mundo civilizado —la *ecumene* [la unidad universal]— y sostuvieron —incluyendo a los emperadores— el ideal estoico de una monarquía ilustrada en la cual el gobernante dedica su vida al servicio de sus súbditos y mira el gobierno no como un privilegio, sino como un deber.

Así, los grandes emperadores del siglo II, de Trajano a Marco Aurelio, quienes pusieron los cimientos del régimen burocrático, no tuvieron intención de anular la libertad cívica. Su ideal fue el que expresó Marco Aurelio como "el ideal de una comunidad en la cual la ley es igual para todos, una comunidad administrada con debido respeto a derechos iguales y a igual libertad de palabra, y el ideal de un gobierno de majestad real que respeta más que todo la libertad de los gobernados".[11] Este mismo ideal inspiró a los grandes juristas del siglo siguiente, tales como Ulpiano y Papiniano, con quienes los principios humanistas e ilustrados del periodo de los Antoninos fueron incorporados en las tradiciones de la legislación romana. Aun en la etapa más oscura del Imperio tardío, estas ideas nunca desaparecieron completamente. Los romanos sentían que el Imperio estaba en todo lo que hubiera en el mundo de civilización, justicia y libertad, y hasta el siglo VII gustaban repetir el antiguo dicho de que entre los gobernantes de la Tierra solamente el emperador romano reinaba sobre hombres libres, mientras que los jefes de los bárbaros dominaban esclavos.[12]

No debemos suponer que el patriotismo romano desapareció porque las instituciones de la ciudad-Estado estuvieran moribundas y el Imperio mismo pareciera estar en decadencia. Por el contrario, en este periodo es justamente cuando encontramos la realización más clara de lo que el mundo debe a la obra de Roma. Dicha obra recorre toda la literatura del siglo V y es igualmente común a los escritores cristianos y paganos.[13] El culto de Roma fue más que la creencia en las divinidades paganas, lo que explica el apego de conservadores aristocráticos como Símaco a la antigua religión e introduce una nota de pasión y convicción genuinas en la poesía artificial de Claudiano y de Rutilio Namaciano. Hay algo conmovedor en la devoción del senador gálico Namaciano a Roma —a la que llama "la madre de dioses y hombres"—, en las desgracias de ésta y en su fe en que se recobrará de los desastres que la han abrumado —*ordo renascendi est crescere posse malis* ("El poder crecer en las desgracias es la ley de la supervivencia").

Mas el principal título de Roma a la lealtad de Namaciano y Claudiano —galo uno y egipcio el otro— consiste en la generosidad con la que ha compartido con los pueblos conquistados sus leyes y ha hecho de todo el mundo una ciudad.[14] "Ella es —escribe Claudiano— la que ha recibido a los conquistados en su seno y ha nutrido a la raza

humana bajo un mismo nombre.”[15] Y estas ideas no son privativas de quienes defendían la causa perdida de la antigua religión; también las encontramos en escritores cristianos como Ambrosio, Orosio y Prudencio. De hecho, Prudencio otorgó una significación más amplia al concepto de la misión universal de Roma, ya que lo puso en relación orgánica con los ideales de la nueva religión mundial.[****]

> ¿Cuál es [se pregunta Prudencio] el secreto del destino histórico de Roma? Es que Dios desea la unidad de la humanidad, dado que la religión de Cristo requiere un fundamento social de paz y amistad en el mundo. Hasta hoy toda la Tierra, de oriente a poniente, ha estado dividida por contiendas continuas. Para impedir esta locura, Dios ha enseñado a las naciones a obedecer las mismas leyes y que todas se vuelvan romanas. Ahora vemos a los hombres viviendo como ciudadanos de una misma sociedad civil y miembros de una casa común. Los hombres vienen de tierras distantes atravesando los mares a un foro común, y los pueblos se relacionan entre sí por el comercio, la cultura y el matrimonio. De esta mezcla de pueblos nace una sola raza. Éste es el significado de todas las victorias y triunfos del Imperio romano: la paz romana ha preparado el camino para la venida de Cristo. Pues ¿qué lugar había para Dios o para la aceptación de la verdad, en un mundo feroz en el cual las mentes de los hombres estaban en pleito y no había una base común de ley?

Y concluye: *En ades, omnipotens, concordibus influe terris! / jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu / Pax et Roma tenent.*[16]

Y así, aunque Prudencio no tuvo más idea de la inminente caída del Imperio de Occidente de la que tuvieron Claudiano o Namaciano, adivinó con mirada casi profética el verdadero significado de los cambios que sobrevinieron al mundo antiguo. La nueva Roma cristiana, cuyo advenimiento había saludado Prudencio, en verdad estaba destinada a heredar la tradición romana y a preservar el antiguo ideal de unidad romana en un mundo que no era ya el mismo. Fue, pues, a Roma a quien los nuevos pueblos debieron la idea misma de una civilización común.

En el caos de los siglos oscuros que estaban por venir, los hombres añoraron el recuerdo de la paz y el orden universales logrados por el Imperio romano, con su religión, ley y cultura comunes, y los reiterados esfuerzos de la Edad Media por volver al pasado y recuperar la unidad y civilización perdidas empujaron a los nuevos pueblos hacia el futuro y prepararon el camino para el advenimiento de una nueva cultura europea.

---

[*] Título original: “The Roman Empire”, en *The Making of Europe,* cap. I, 1932.

[1] T. Mommsen, *History of Rome,* trad. inglesa, V, p. 102.

[2] Cfr. tesis de Strzygowski en *Altai-Iran* y sus obras más recientes.

[3] La palabra *sociopolíticos* es apostilla del traductor.

[4] *Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / Contra Neptunum et Venerem contraque Minervam / Tela tenent.*

[5] *Actius haec cernens arcum intendebat Apollo / Desuper: omnis eo terrore Aegyptus et Indi / Omnis Arabs omnes vertebant terga Sabaei.*

[**] La *civitas romana* (la ciudad romana). [T.]

[6] Cursivas del traductor.

[7] Por otra parte, las tropas auxiliares adicionadas a la legión eran reclutadas de la población menos

romanizada de las más apartadas provincias. Pero estaban bajo el mando de oficiales romanos y recibían derechos de ciudadanía al terminar su servicio de 25 años.

[8] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire,* p. 419. La *artaba* de trigo, que en Egipto costaba siete u ocho dracmas en el siglo II, en tiempos de Diocleciano llegó a costar no menos de 120 000 dracmas.

[9] *Ibid.,* caps. X y XI.

[10] *Cfr. Journal of Egyptian Archaeology,* vol. VI, p. 164.

[***] El vicario es el que hace las veces de otro. [T.]

[11] Marco Aurelio, I, 14.

[12] Cfr. también Prudencio, *Contra Symmachum,* II, 816-819, en *Peristephanum,* Migne, PL, tt. 59-60.

[13] Sin embargo, hay una sorprendente excepción: la obra de Salviano, *De Gubernatione Dei,* la cual es una inflexible condenación de los vicios de la sociedad romana y aun hasta cierto punto una apología de los bárbaros. En otro lugar he mostrado que en el cristianismo de esa época existía una corriente subterránea de hostilidad hacia el Imperio romano y a la civilización secular, la cual halla su expresión más fuerte entre los donatistas y no está totalmente ausente de los escritos de san Agustín. Cfr. C. Dawson, "St. Augustine and his Age", en *Monument to St. Augustine,* pp. 36 y 52-64.

[14] *Dumque offers victis proprii consortia juris / Urbem fecisti quod prius orbis erat* (Rutilius Namat, *Itin.,* 63).

[15] *Haec est in gremio victos quae sola recepit / Humanumque genus communi nomine fovit* (Claudiano, *El Segundo Consulado de Estilicón,* 150, *cfr.* G. Boissier, *La Fin du Paganisme,* II, 137, p. 252).

[****] Es decir, el cristianismo. [T.]

[16] Prudencio, *Contra Symmachum,* II, 578-636, en *Peristephanum,* Migne, PL, tt. 59-60.

IV. ANTECEDENTES: LA IGLESIA CATÓLICA[*]

LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO EN LA FORMACIÓN DE LA unidad europea es un ejemplo interesante de cómo el curso del desarrollo histórico es modificado y definido por la intervención de nuevas fuerzas espirituales. La historia no se puede explicar como un orden cerrado en el cual cada etapa es el resultado lógico e inevitable de lo que ha sucedido antes. Hay en ella siempre un elemento inexplicable y misterioso, debido no sólo a la influencia de la casualidad o a la iniciativa del genio individual, sino también al poder creativo de fuerzas espirituales.

Así vemos, en el caso del mundo antiguo, que la artificial civilización material del Imperio romano necesitaba cierta inspiración religiosa más profunda que la contenida en los cultos oficiales de la ciudad-Estado, y podríamos suponer que esta deficiencia espiritual dio lugar a la infiltración de influencias religiosas orientales como las que aparecieron durante la edad imperial. Mas nadie pudo haber predicho la aparición del cristianismo y la manera como éste transformaría la vida y el pensamiento de la civilización antigua.

La religión que estaba destinada a conquistar el Imperio romano y a quedar definitivamente identificada con la vida de Occidente fue, en realidad, de origen estrictamente oriental y no tuvo raíces en el pasado europeo o en las tradiciones de la civilización clásica. Pero su orientalismo no fue el sincretismo religioso del mundo cosmopolita en el cual la filosofía griega se mezcló con los cultos y tradiciones del Oriente antiguo, sino el de una tradición nacional, individual y única que se mantuvo celosamente alejada de las influencias religiosas de su entorno oriental no menos que de todo contacto con la cultura occidental dominante.

Los judíos fueron el único pueblo del Imperio que permaneció obstinadamente fiel a sus tradiciones nacionales a pesar de la atracción que ejercía la cultura helenística, la cual aceptaron otros pueblos del Levante con mayor avidez de la que sus descendientes han mostrado hacia la civilización europea moderna. Aunque el cristianismo, por su propia naturaleza, rompió con el nacionalismo exclusivista del judaísmo y adoptó una misión universal, también reivindicó la sucesión de Israel y apoyó su pretensión no en los principios del pensamiento griego, sino en la tradición estrictamente hebraica representada por la ley y los profetas. La Iglesia primitiva se consideraba a sí misma como el segundo Israel, el heredero del Reino que fue prometido al Pueblo de Dios. Consiguientemente, preservó el ideal de segregación espiritual y el espíritu de oposición implacable al mundo gentil que había inspirado toda la tradición judaica.

Fue este sentido de continuidad histórica y de solidaridad social lo que distinguió a la Iglesia cristiana de las religiones mistéricas y de otros cultos orientales de ese periodo, y la hizo desde un principio la única alternativa real a la unidad religiosa oficial del Imperio. Es cierto que no intentó combatir o remplazar al Imperio romano como organismo político. Como sociedad sobrenatural —la comunidad del mundo futuro— reconoció los

derechos y las demandas del Estado en el presente orden social. Mas, por otra parte, no podía aceptar los ideales de la cultura helenística o cooperar en la vida social del Imperio. La idea de ciudadanía, que fue la idea fundamental de la cultura clásica, fue transferida por el cristianismo al orden espiritual. En el orden social existente, los cristianos eran *peregrini* [peregrinos o forasteros], su verdadera ciudadanía era la del Reino de Dios y, aun en el mundo presente, su relación social más vital se fundaba en el hecho de ser miembros de la Iglesia y no de la ciudad o el Imperio.

Así, si bien la Iglesia no constituía un Estado dentro del Estado, al menos era una sociedad primaria y autónoma. Tenía su propia organización y jerarquía, su sistema de gobierno y de leyes y sus normas de admisión y de iniciación; atraía a todos aquellos que no encontraban satisfacción en el orden existente, los pobres y los oprimidos, los carentes de privilegios, y especialmente a aquellos que se rebelaban contra la vaciedad espiritual y la corrupción de la cultura material dominante y a quienes sentían la necesidad de un nuevo orden espiritual y una visión religiosa de la vida. De esta suerte, ella se volvió el foco de las fuerzas desafectas y opositoras a la cultura dominante en un sentido más radical que cualquier movimiento de inconformidad política o económica. La Iglesia era una protesta no contra la injusticia material, sino contra los ideales espirituales del mundo antiguo y contra su *ethos*[**] social.

Esta oposición encuentra una expresión inspirada en el Apocalipsis, el cual fue compuesto en la provincia de Asia cuando la Iglesia estaba amenazada de persecución debido a la imposición oficial del culto imperial de Roma y el emperador en tiempos de Domiciano. El sacerdocio estatal que estaba organizado en las ciudades provinciales es descrito como el falso profeta que obliga a los hombres a dar culto a la Bestia (el Imperio romano) y su imagen y a recibir su sello, sin el cual nadie podía comprar o vender. Roma misma, a quien Virgilio describió como "la Madre Frigia de los dioses, coronada con torres, gozando con su prole divina",[1] aparece ahora como la mujer sentada sobre la Bestia, la madre de rameras y abominaciones, ebria con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús. Y los ejércitos celestiales y las almas de los mártires aparecen aguardando el día de la venganza, cuando el poder de la Bestia será destruido y Roma será arrojada para siempre, como una piedra de molino en el mar.

Éste es un testimonio impresionante de las fuerzas de hostilidad y condenación espiritual que estaban minando los cimientos del poder romano. El Imperio se mantuvo ajeno a las energías más fuertes y vitales de la época, y esta contradicción interna fue, más que la guerra o la invasión externa, lo que causó la caída de la civilización antigua. Antes de que los bárbaros irrumpieran en el Imperio y de que tuviera lugar la quiebra económica se había extinguido ya la vida de la ciudad-Estado y estaba moribundo el espíritu de la civilización clásica. Todavía se construían ciudades con sus templos, sus estatuas y sus teatros como en la era helenística, pero esto era una fachada engañosa que escondía la ruina interior. El futuro estaba con la naciente Iglesia.

Sin embargo, el cristianismo obtuvo la victoria solamente después de una larga y dura batalla. La Iglesia creció bajo la sombra del hacha y la vara del verdugo, y todo cristiano vivía en el peligro de la tortura y la muerte. La idea del martirio coloreó toda la

perspectiva del cristianismo primitivo; pero esto no era solamente un temor, sino también un ideal y una esperanza. El mártir era el acabado cristiano; el campeón y el héroe de la nueva sociedad en su lucha con la antigua, y aun los cristianos que habían defeccionado al momento de la prueba —los *lapsi* [caídos]— veían en los mártires a sus salvadores y protectores. Nos basta con leer las cartas de san Cipriano o los testimonios que él recopiló como una especie de manual para los *milites Christi* [soldados de Cristo], o bien el tratado *De Laude Martyrum* [Alabanza de los Mártires], atribuido al mismo Cipriano, para comprender la apasionada exaltación que el ideal del martirio producía en las conciencias cristianas; ésta alcanza una expresión casi lírica en el siguiente pasaje —que goza de merecida fama— de la carta de san Cipriano a Nemesiano:

> ¡Oh pies dichosamente encadenados que son desatados no por el herrero, sino por el Señor! ¡Oh pies bienaventuradamente encadenados que son guiados al paraíso por el camino de la salvación! ¡Oh pies encadenados en este mundo temporal pero que serán liberados para siempre con el Señor! ¡Oh pies que penan por algún tiempo entre grillos y rejas pero que corren ligeros hacia Cristo sobre una senda gloriosa! Dejad que la crueldad, maligna y envidiosa, os retenga aquí cuanto quiera en sus ligaduras y cadenas; de esta tierra y de estas cadenas iréis velozmente al Reino de los Cielos. En las minas el cuerpo no es halagado con lecho y cojines pero es aliviado con el refrigerio y consuelo de Cristo. El armazón [corporal] consumido por los sufrimientos yace por el suelo, pero no es castigo estar postrado con Cristo. Vuestros miembros sucios se hallan desfigurados y malolientes por la inmundicia, mas por dentro están espiritualmente limpios aunque la carne esté inmunda. Ahí el pan es escaso, pero el hombre no vive de pan solamente, sino de la Palabra de Dios. Tiritáis de frío porque estáis desabrigados, pero quien se viste de Cristo está muy bien arropado y adornado.[2]

Ésta no es la retórica piadosa de un orador sagrado; es el mensaje de un confesor de la fe a sus compañeros en el sacerdocio y en el episcopado y “al resto de los hermanos prisioneros en las minas, mártires de Dios”, y quien pronto a su vez iba a padecer la muerte a causa de su fe.

No es posible desestimar la importancia de tal ideal, que constituyó el último reducto de la libertad espiritual en una época en que el individuo estaba deviniendo un instrumento pasivo de un Estado omnipotente y universal. Este ideal, más que cualquier otro factor, aseguró el triunfo último de la Iglesia, pues evidenció el hecho de que el cristianismo era el único poder en el mundo que no podía ser absorbido en el mecanismo gigantesco del nuevo Estado servil.

Y mientras la Iglesia estaba empeñada en esta lucha de vida o muerte con el Estado imperial y la cultura helenística, también libraba en la sombra un áspero combate con la creciente fuerza de las religiones orientales. Bajo la superficie vistosa de la civilización cosmopolita helenística continuaban viviendo las tradiciones religiosas del antiguo Oriente y paulatinamente penetraban el pensamiento de la época. Las religiones mistéricas del Asia Menor se extendieron hacia el poniente de manera semejante al cristianismo y la religión de Mitra acompañó a las legiones romanas hasta el Danubio, el Rin y la frontera británica. El culto egipcio de Isis y el sirio de Adonis y Atargatis, Hadad de Baalbek y el Dios-sol de Emesa siguieron la creciente ola del comercio y la migración sirios hacia Occidente, en tanto que en el bajo mundo oriental se gestaban nuevas religiones como el maniqueísmo y las inmemoriales tradiciones de la teología astral babilónica iban

apareciendo en nuevas formas.[3]

Pero el producto más característico de este movimiento del sincretismo oriental fue la teosofía gnóstica, un peligro permanente para la Iglesia cristiana durante los siglos II y III. Dicha doctrina se basaba en el dualismo fundamental de espíritu y materia y de la asociación del mundo material con el principio del mal, un dualismo que quizá se derivó más de influencias griegas y anatolias que de Persia, puesto que lo encontramos ya bastante desarrollado en la mitología órfica y en la filosofía de Empédocles. Pero esta idea central estaba envuelta en una densa vegetación de especulaciones mágicas y teosóficas, la cual indudablemente se derivaba de fuentes babilónicas y orientales.

Este extraño misticismo oriental ejercía una extraordinaria atracción en la mente de una sociedad la cual, no menos que la de la India de seis siglos antes, se inspiraba en un profundo sentido de desilusión y una gran sed de liberación. Consiguientemente, no era un peligro puramente externo para el cristianismo; dicho misticismo amenazaba absorberlo totalmente, transformando la figura histórica de Jesús en un miembro de la jerarquía de los *eones* divinos, y poniendo el ideal de liberación del alma —de la contaminación del mundo material— en lugar de los ideales cristianos de la redención del cuerpo y la realización del Reino de Dios como una realidad histórica y social. Y su influencia no sólo se sintió directamente en los grandes sistemas gnóstico-cristianos de Valentino y Basílides, sino también indirectamente a través de una multitud de herejías orientales menores que forman una serie ininterrumpida desde Simón Mago en la edad apostólica hasta los paulicianos del periodo bizantino. En el siglo II este movimiento había crecido tanto que capturó a tres de los más distinguidos representantes del cristianismo oriental: Marción en el Asia Menor, Taciano y Bardesanes, que fueron los fundadores de la nueva literatura arameica en Siria.

Si el cristianismo hubiera sido sólo una entre las sectas orientales y las religiones mistéricas del Imperio romano, se habría visto arrastrado inevitablemente hacia el sincretismo oriental. Si sobrevivió fue porque poseía un sistema de organización eclesiástica y un principio de autoridad social que lo distinguía de todos los otros cuerpos religiosos de la época. Para empezar, como ya hemos visto, la Iglesia siempre se consideró a sí misma el nuevo Israel, "linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido [escogido]".[4] Esta sociedad santa era una teocracia gobernada por el Espíritu Santo, y sus gobernantes, los apóstoles, eran los representantes no de la comunidad, sino de Cristo, quien los había escogido y a quienes él comunicó su autoridad divina. Este concepto de una autoridad apostólica divina quedó como el fundamento del orden eclesiástico en el periodo postapostólico. Los "supervisores"[***] y los mayores [de edad], que gobernaban las Iglesias locales, eran considerados sucesores de los apóstoles, y las Iglesias que tenían origen directamente apostólico gozaban de un prestigio y una autoridad especiales entre las demás.

Éste fue, en particular, el caso de la Iglesia de Roma, pues así como Pedro obtuvo una posición única entre los Doce, la Iglesia de Roma —por remontar su origen a san Pedro— gozó de un lugar excepcional entre las Iglesias. Aun hacia el fin de la edad apostólica, en el siglo I, vemos un ejemplo de esto en la intervención autoritativa de

Roma en los asuntos de la Iglesia de Corinto. La primera carta de Clemente Romano a los corintios, hacia el año 96, es la más clara expresión posible del ideal de un orden jerárquico, el cual fue el principio de la nueva sociedad.[5] Clemente juzga que el orden es la ley del universo; y así como es el principio de la naturaleza externa, también es el principio de la sociedad cristiana. Los fieles deben guardar la misma disciplina y subordinación de jerarquía que se observa en el ejército romano. Así como Cristo es de Dios, los apóstoles son de Cristo, y los apóstoles a su vez "de entre los primeros convertidos nombraron obispos y diáconos de los futuros creyentes, habiéndolos probado por el espíritu. Y sabiendo que habría contiendas por el título de obispo, ellos mismos añadieron el codicilo de que si ellos [los obispos] se dormían [descuidaban su oficio], otros hombres probados deberían remplazarlos en su oficio". Por tanto, es absolutamente necesario que la Iglesia de Corinto haga a un lado las contiendas y envidias y se someta a los presbíteros legalmente nombrados, los cuales representan el principio apostólico de la autoridad divina.[6]

La doctrina de san Clemente es característicamente romana en su insistencia sobre el orden social y la disciplina moral, pero tiene mucho en común con la enseñanza de las cartas pastorales, y no puede haber duda de que representa el espíritu tradicional de la Iglesia primitiva. Este espíritu fue lo que salvó a la Iglesia de hundirse en el pantano del sincretismo oriental.

En su polémica contra los gnósticos, en el siglo siguiente, san Ireneo invoca una y otra vez la autoridad social de la tradición apostólica contra las descabelladas especulaciones de la teosofía oriental. "La verdadera gnosis es la enseñanza de los apóstoles y la primitiva constitución de la Iglesia por todo el mundo"; y con él también está la Iglesia romana, que es el centro de unidad y la garantía de la fe ortodoxa.[7]

De esta forma, la Iglesia primitiva pudo sobrevivir, por una parte, a los peligros de la herejía y el cisma y, por otra, a la persecución por parte del poder imperial, y se organizó como una sociedad universal jerárquica frente al Estado mundial pagano. De ahí no hubo sino un paso para la conquista del Imperio mismo y su establecimiento como la religión oficial del reorganizado Estado constantiniano. Si Constantino, en su actitud respecto del cristianismo, fue motivado por consideraciones de estrategia política, es una cuestión sujeta a debate.[8] No hay duda de su sinceridad en la convicción que expresa en su carta a los [procuradores] provinciales de que él ha sido elevado por la Divinidad, desde la remota Gran Bretaña, para destruir a los enemigos del cristianismo, que de otra suerte hubieran arruinado la República; y esta creencia bien pudo haberse reforzado por la convicción de que el orden y la universalidad de la Iglesia cristiana la han predestinado a ser la aliada y el complemento espiritual del Imperio universal [de Roma]. En todo caso, el panegirista oficial cristiano de Constantino, Eusebio de Cesarea, interpretó en esta luz el curso de los acontecimientos:

> Un solo Dios fue proclamado a toda la humanidad, y al mismo tiempo un poder universal, el Imperio romano, surgió y floreció. Ahora se ha removido el persistente e implacable odio de una nación hacia otra; y como conocimiento de un solo Dios y de un solo camino de religión y de salvación, la doctrina de Cristo se ha dado a conocer a toda la humanidad; de suerte que en el mismo periodo, estando representado en un único

> soberano el entero dominio del Imperio romano, reinó una profunda paz en todo el mundo. Y así, por claro mandato del mismo Dios, brotaron juntas dos raíces de bendición: el Imperio romano y la doctrina de la piedad cristiana, para beneficio de la humanidad.[9]

De hecho, el reconocimiento oficial de la Iglesia y su asociación con el Estado romano fueron el factor determinante en el desarrollo de un nuevo orden social. La Iglesia obtuvo su libertad y en cambio aportó al Imperio sus recursos de vitalidad espiritual y social. Bajo el Imperio tardío la Iglesia fue tomando progresivamente el lugar de la antigua organización civil como órgano de conciencia popular. Ella no fue la causa de la caída de la ciudad-Estado, que fenecía por sus propias debilidades: solamente proporcionó elementos de remplazo con los cuales la vida social podía encontrar nuevos modos de expresión. Las instituciones cívicas que fueron la base de la sociedad antigua eran ya formas vacías; los derechos políticos se habían convertido en obligaciones fiscales. La ciudadanía del futuro yacía en la membresía de la Iglesia. El hombre ordinario encontraba en ésta asistencia material y económica y libertad espiritual. Las oportunidades de actividad social espontánea y libre cooperación, que eran negadas por el despotismo burocrático del Estado, continuaron existiendo en la sociedad espiritual de la Iglesia y, en consecuencia, lo mejor del pensamiento y de las habilidades prácticas de la época se dedicó a su servicio.

Así, en toda ciudad del Imperio tardío encontramos el nuevo pueblo de la Iglesia cristiana, la *plebs Christi* [el pueblo cristiano], al flanco del antiguo cuerpo ciudadano, y a medida que éste perdía sus derechos políticos y privilegios sociales aquél lo fue remplazando. Del mismo modo, el poder y el prestigio del clero —*el ordo* [estado o poder socioespiritual] cristiano— creció a medida que declinaba el *ordo* civil, es decir, la magistratura municipal, hasta que el obispo llegó a ser la figura más importante en la vida de la ciudad y el representante de toda la comunidad. El oficio del obispo fue en verdad la institución vital de la nueva era. Él ejercía un poder casi ilimitado en su diócesis, estaba rodeado de un aura de prestigio sobrenatural y al mismo tiempo su autoridad era esencialmente popular, puesto que dimanaba de la libre elección del pueblo. Más aún, aparte de su autoridad religiosa y de su prestigio como representante del pueblo, se le reconocía potestad de jurisdicción no sólo sobre su clero y las propiedades de la Iglesia, sino también como árbitro en todos los casos en que se invocara su decisión, aun cuando el caso ya hubiera sido llevado al tribunal secular. Por consiguiente, al final del Imperio, el episcopado fue el único poder capaz de hacer contrapeso y resistir la omnipresente tiranía de la burocracia imperial. Aun los oficiales más arrogantes temían tocar a un obispo y hay numerosos casos de intervención episcopal no sólo en favor de los derechos de individuos, sino también de ciudades y provincias.

Asimismo, la Iglesia ayudaba económicamente al pueblo en la creciente angustia y empobrecimiento del Imperio tardío. En ese tiempo, sus vastas dotaciones fueron literalmente "el patrimonio de los pobres", y en grandes ciudades como Roma y Alejandría la Iglesia, gradualmente, se hizo responsable de alimentar a los pobres y de sostener hospitales y orfanatos.

San Ambrosio declaró que era cosa vergonzosa tener en el altar vasos de oro cuando

había cautivos que debían ser rescatados y, en tiempos posteriores, cuando Italia era devastada por la hambruna y las invasiones bárbaras, se dice que san Gregorio tomó tan seriamente sus responsabilidades que cuando en Roma un pobre era encontrado muerto por el hambre, él se abstenía de celebrar la misa, como si se sintiese culpable de esa muerte.

Tal actividad social explica la popularidad de la Iglesia entre la masa del pueblo y la influencia personal de los obispos, pero esto dio ocasión también a nuevos problemas en la relación de la Iglesia con la sociedad secular. La Iglesia se había vuelto tan indispensable para el bienestar de la sociedad y tan íntimamente vinculada con el orden social existente, que corría el peligro de ser considerada parte integrante del Estado imperial. Los gérmenes de este desarrollo pueden verse ya en la teoría de Orígenes sobre la Iglesia.[10] Él traza un elaborado paralelo entre la sociedad cristiana y la del Imperio; compara a la Iglesia local con un cuerpo de ciudadanos en cada ciudad —la *Ecclesia—,* y así como ésta tenía su *curia* [tribunal] con sus magistrados y arcontes, así también la Iglesia Cristiana tiene su clero *(ordo)* y su gobernante, el obispo. Todo el conjunto de Iglesias, "el cuerpo entero de sinagogas de la Iglesia", corresponde a la unidad de las ciudades en el Imperio. Así, la Iglesia es como "el cosmos del cosmos", y Orígenes avanza por este camino hasta el punto de considerar la conversión del Imperio al cristianismo y la unificación de las dos sociedades en una "ciudad de Dios" universal.

En el siglo IV la organización eclesiástica se había modelado exactamente sobre la del Imperio. Cada ciudad no sólo tenía su obispo, los límites de cuya sede correspondían con los del territorio de la ciudad, sino que la provincia civil también fue una provincia eclesiástica bajo un metropolitano que residía en la capital provincial. Hacia fines de ese siglo todavía se hacían esfuerzos para crear una unidad eclesiástica o "exarcado" correspondiente a la diócesis civil o grupo de provincias que era gobernado por un *vicario* imperial.

La culminación lógica de este proceso fue hacer de la capital del Imperio también el centro de la Iglesia. En realidad, pudo parecer que la solución ya estaba proporcionada por la primacía tradicional de la Iglesia de Roma, la ciudad imperial. Mas en el siglo IV Roma ya no ocupaba la misma posición de siglos anteriores. El centro del mundo mediterráneo había regresado al oriente helenístico. A partir de la reorganización del Imperio por Diocleciano, los emperadores ya no residieron en Roma, y la importancia de la antigua capital declinó rápidamente, en especial después de la fundación de la nueva capital en Constantinopla en 330.

Estos cambios también afectaron la situación de la Iglesia romana. Bajo el primer Imperio, Roma fue una ciudad internacional y la lengua de la Iglesia romana fue el griego. Mas, a partir del siglo III, Roma y la Iglesia romana gradualmente se latinizaron, [11] y Oriente y Occidente flotaron por corrientes distintas. El aspecto eclesiástico de esta tendencia centrífuga es ya visible a mediados del siglo III en la oposición de los obispos orientales, bajo san Firmiliano, al papa Esteban sobre la cuestión de la reiteración del bautismo de los herejes, y la tendencia se volvió más marcada en el siglo siguiente. Desde el tiempo de Constantino en adelante las Iglesias orientales comenzaron a buscar

orientación en Constantinopla más que en Roma, y el centro de la unidad fue la corte imperial más que la Sede Apostólica. Esto ya era evidente en los últimos años de Constantino, y su sucesor, Constancio II, llegó a anticipar el cesaropapismo de la posterior historia de Bizancio y a transformar la Iglesia de las provincias orientales en un Estado-Iglesia con estrecha dependencia del gobierno imperial.

El instrumento principal de la política eclesiástica de Constantino fue el Concilio General, una institución que no era como los primeros concilios provinciales, o sea, no era de estricta índole eclesiástica, sino que debía su existencia al poder imperial.[12] El emperador tenía el derecho de convocar al concilio y decidía también lo que debía discutirse, para luego ratificar las decisiones con la sanción imperial. Aunque en manos de un teólogo coronado como Constancio o Justiniano el Concilio General fue un instrumento de control imperial sobre la Iglesia más que un órgano de autogobierno eclesiástico, también fue una institución representativa, y los grandes concilios ecuménicos constituyeron las primeras asambleas representativas y deliberativas que existieron.[13] Además, en el siglo IV las Iglesias orientales estaban lejos de ser pasivas servidoras del gobierno imperial. Ellas rebosaban vida intelectual y espiritual independiente. Si la Iglesia occidental ocupa un lugar secundario en la historia eclesiástica de ese tiempo, ello se debe en gran medida a que las grandes fuerzas religiosas de la época tuvieron su centro en Oriente.

Fue en Oriente donde surgió el movimiento monástico, que generó los ideales religiosos dominantes en la nueva edad, y aunque se extendió rápidamente de un extremo al otro del Imperio, continuó sacando su inspiración de los ermitaños y ascetas del desierto egipcio. También fue en Oriente donde se produjo la nueva poesía litúrgica y se organizó el ciclo del año litúrgico que estaba destinado a ser posesión común de la Iglesia cristiana.[14]

Sobre todo, fue en Oriente donde la tradición cristiana se unió con la tradición de la cultura filosófica griega y organizó la doctrina cristiana en un sistema teológico científico. Los fundamentos de esta evolución habían sido ya puestos en el siglo III por Orígenes y la escuela catequética de Alejandría, y el trabajo había sido llevado adelante en el siglo siguiente por Eusebio en Palestina, por Atanasio en Alejandría y, finalmente, por los tres grandes Padres griegos de Capadocia: san Basilio, san Gregorio Nacianceno y san Gregorio de Nisa. Gracias a su trabajo, la Iglesia logró formular una profunda y exacta exposición intelectual de la doctrina cristiana para evitar el peligro de un rudo tradicionalismo, por una parte, y por otra, el de una racionalización superficial del cristianismo, como la que encontramos en el arrianismo.

Sin duda este proceso de desarrollo teológico iba acompañado de violentas controversias, y el intelectualismo de la teología griega degeneró frecuentemente en quisquillas metafísicas. Hasta cierto punto se justifica la observación de Duchesne de que la Iglesia oriental habría hecho mejor con pensar menos en temas especulativos de la naturaleza divina y más en el deber de la unidad;[15] mas el desarrollo de la teología científica no fue la única ni la principal causa de herejías y cismas, y sin este desarrollo teológico la vida intelectual de la cristiandad habría sido incalculablemente pobre.

Para comprender lo que Occidente debe a Oriente basta con medir la brecha que separa a san Agustín de san Cipriano. Ambos fueron occidentales y africanos, ambos debían mucho a la más antigua tradición latina de Tertuliano, pero mientras Cipriano nunca gusta de la especulación filosófica y ni siquiera es un teólogo en el sentido propio de la palabra, Agustín no va a la zaga de los más grandes Padres griegos en profundidad filosófica. Él, como comenta Harnack, es Orígenes y Atanasio en uno, y algo más también.

Este vasto progreso no puede explicarse como un desarrollo espontáneo del cristianismo occidental, aun admitiendo el supremo genio personal del mismo san Agustín. El desarrollo teológico de Occidente en el siglo que siguió a Tertuliano, en realidad, fue retrógrado, y escritores como Arnobio y Comodiano no tienen una teología, sino solamente un tradicionalismo milenarista.[16]

El cambio apareció con la introducción de la ciencia teológica griega en Occidente durante la segunda mitad del siglo IV. Los agentes de esta transformación fueron los Padres latinos: san Hilario de Poitiers, san Ambrosio de Milán, san Jerónimo, san Rufino de Aquilea y el retórico converso, Mario Victorino; entre tanto, san Martín de Tours y Casiano de Marsella, ambos nativos de las provincias del Danubio, trajeron a Occidente los nuevos ideales del monaquismo y el ascetismo orientales.[17]

Los Padres latinos, exceptuando a san Agustín, no fueron profundos metafísicos ni pensadores originales. En asuntos teológicos fueron discípulos de los griegos y su actividad literaria estuvo destinada a poner al alcance del mundo latino las riquezas intelectuales acumuladas por el Oriente cristiano. Al mismo tiempo, eran los herederos de la tradición occidental y lograron combinar los nuevos conocimientos adquiridos con la fuerza moral y el sentido de la disciplina que caracterizaron siempre a la Iglesia latina. Su interés en los problemas teológicos siempre estuvo subordinado a su lealtad a la tradición y a la causa de la unidad católica. En las provincias occidentales los cristianos eran todavía una minoría de la población, y consiguientemente la Iglesia estaba menos expuesta a disensiones doctrinales y conservaba todavía la independencia espiritual que disfrutó en tiempos preconstantinianos.

Esto se evidencia en el caso de la controversia arriana, pues el arrianismo apareció en Occidente no tanto como un peligro interno para la ortodoxia cristiana, sino como una amenaza del exterior a la libertad espiritual de la Iglesia. La actitud occidental está admirablemente expresada en la reconvención que Hosio, el gran obispo de Córdoba, dirigió al emperador Constancio II.

> Yo fui confesor [escribió] en la persecución que tu abuelo Maximiano levantó contra la Iglesia. Si deseas renovarla me encontrarás dispuesto a padecer antes que traicionar la verdad y derramar sangre inocente […] Recuerda que eres un hombre mortal. Teme el día del juicio […] No interfieras en los asuntos eclesiásticos, ni nos dictes nada sobre ellos; antes bien aprende de nosotros lo que debes creer en relación con ellos. Dios te ha otorgado el gobierno del Imperio y a nosotros el de la Iglesia. Quienquiera que se atreva a impugnar tu autoridad se pone contra el orden de Dios. Ten cuidado, no sea que tú mismo te vuelvas igualmente culpable de un gran crimen por usurpar la autoridad de la Iglesia. Nosotros tenemos el mandato de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Sería ilegítimo de parte nuestra arrogarnos la autoridad imperial. Tú tampoco tienes poder en el ministerio de las cosas sagradas.[18]

San Hilario de Poitiers va más allá y ataca al emperador con todos los recursos de su estilo clásico:

> Hoy nosotros estamos luchando contra un taimado perseguidor, un enemigo atrayente, contra el anticristo Constancio, quien no azota la espalda, sino que acaricia el vientre, que no condena la vida, sino que enriquece para la muerte, que en lugar de arrojar a los hombres a la libertad de la prisión, los honra en la esclavitud del palacio […] que no corta la cabeza con la espada, sino que asesina el alma con el oro…[19]

El lenguaje de Lucifer de Cagliari es todavía más descomedido, y los mismos títulos de sus panfletos: *Los apóstatas reales, De no ceder con las personas que ofenden a Dios* o *Sobre el deber del martirio* respiran un espíritu de hostilidad y desafío contra los poderes seculares que recuerdan el de Tertuliano.

De esta suerte, la Iglesia estaba muy lejos de depender del Estado; el peligro era más bien que se enemistara irremisiblemente con el Imperio y con las tradiciones de la civilización antigua, como la Iglesia donatista en África o la Iglesia en Egipto después del siglo V.

Este peligro fue apartado por el retorno del Imperio de Occidente a la ortodoxia bajo el gobierno de Valentiniano, por un lado, y por otro, gracias a la influencia de san Ambrosio y al nuevo desarrollo de la cultura cristiana. La Iglesia occidental encontró en san Ambrosio, principalmente, un líder capaz de sostener los derechos de la Iglesia con no menor energía que san Hilario, al mismo tiempo que fue un leal amigo de los emperadores y un devoto servidor del Imperio.

Ambrosio fue un romano de pura cepa, nacido y criado en las tradiciones del servicio imperial civil. Él puso al servicio de la Iglesia el espíritu del oficio público y la entrega al deber como un auténtico magistrado romano. Su devoción al cristianismo en nada debilitó su lealtad a Roma, pues estaba convencido de que la fe verdadera sería una fuente de renovada fuerza para el Imperio y de que así como la Iglesia triunfó sobre el paganismo, así el Imperio cristiano triunfaría sobre los bárbaros. En la víspera de la expedición contra los godos escribía a Graciano:

> Avanza, sigue adelante bajo el escudo de la fe y atado con la espada del Espíritu; avanza a la victoria prometida desde antiguo y preanunciada en los oráculos de Dios […] No son las águilas militares ni el vuelo de las aves lo que guía ahora la vanguardia de nuestro ejército, sino tu Nombre, Señor Jesús, y tu honra. Éste no es un país de infieles, sino el país —Italia— cuya costumbre es mandar confesores de la fe por delante; Italia, tantas veces tentada pero nunca arrastrada; Italia, a quien su Majestad tanto ha defendido y ahora nuevamente ha rescatado de los bárbaros.[20]

De esta forma, Ambrosio es el primer exponente del ideal del Estado cristiano en Occidente, como lo fue Eusebio de Cesarea en Oriente. Pero Ambrosio difiere mucho de Eusebio en su concepción de los deberes del Príncipe cristiano y las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La actitud de Eusebio hacia Constantino es la de un obispo de la corte bizantina, y rodea la figura del emperador de un esplendor de autoridad sobrenatural tal como la que ha caracterizado a las monarquías teocráticas del antiguo Oriente. Ambrosio, en cambio, pertenece a una tradición diferente. Él se ubica a medio camino entre el

antiguo ideal clásico de la responsabilidad cívica y el ideal medieval de la supremacía del poder espiritual. Posee un algo del magistrado romano y un algo del pontífice medieval. A su juicio, la ley de la Iglesia —el *jus sacerdotale* [derecho sacerdotal]— sólo puede ser administrada por los magistrados de la Iglesia, es decir, los obispos, y aun el emperador está sujeto a la autoridad de éstos. "El emperador —escribe Ambrosio— está dentro de la Iglesia, no sobre ella", y "en asuntos de fe los obispos suelen ser los jueces de los emperadores cristianos, no los emperadores de los obispos".[21] Así, mientras Eusebio se dirige a Constantino como a un ser sagrado exaltado sobre todo juicio humano,[22] Ambrosio no dudaba en reprochar al gran Teodosio y llamarlo a dar cuentas de sus acciones injustas. "Eres un hombre, la tentación viene sobre ti, véncela, pues el pecado no se borra sino por las lágrimas y el arrepentimiento."[23]

La autoridad de san Ambrosio tuvo un influjo de largo alcance en los ideales de la Iglesia occidental, pues ayudó a fortalecer la alianza entre la Iglesia y el Imperio, en tanto que también preservó la concepción tradicional occidental de la autoridad en la Iglesia. La Iglesia de Oriente, para preservar su unidad, se vio continuamente forzada a acudir al emperador y a los concilios convocados por él; en cambio, en Occidente el sistema conciliar nunca tuvo tal importancia, y la Iglesia siempre consideró la Sede Romana como el centro de la unidad y del orden eclesiástico. Los intentos del Concilio de Sárdica en 343 y del emperador Graciano en 378 por definir la jurisdicción del papado tienen poca importancia en comparación con la fe tradicional en la prerrogativa apostólica de la Sede Romana y en la *romana fides* como norma de la ortodoxia católica. En el siglo V este proceso fue consumado por san León, quien unió la convicción de san Ambrosio sobre la misión providencial del Imperio romano con la doctrina tradicional de la primacía de la Sede Apostólica; en tanto, a principios del mismo siglo, san Agustín había llevado a término el desarrollo de la teología occidental, dotando con ello a la Iglesia de un sistema de pensamiento que iba a constituir el sustrato intelectual de la cristiandad occidental por más de mil años.

De esta manera, cuando el Imperio de Occidente cayó ante los bárbaros, la Iglesia no quedó implicada en ese desastre. Ella era un orden autónomo que poseía su propio principio de unidad y sus propios órganos de autoridad social; ella fue capaz de ser a un tiempo heredera y representante de la antigua cultura romana y maestra y guía de los nuevos pueblos bárbaros. En cambio, en Oriente no fue así. La Iglesia bizantina quedó tan íntimamente vinculada con el Imperio bizantino que formó con él un solo organismo social, el cual no podía ser dividido sin destruirlo. Cualquier cosa que amenazara la unidad del Imperio ponía también en peligro la unidad de la Iglesia. Y así fue que mientras el Imperio de Oriente enfrentaba los ataques de los bárbaros, la Iglesia oriental perdía su unidad debido a la reacción de las nacionalidades orientales contra el centralismo eclesiástico del Estado bizantino. Entre los pueblos orientales, la nacionalidad tomó un carácter puramente religioso y el Estado fue absorbido finalmente por la Iglesia.

Aunque desde el siglo V las dos mitades del Imperio se separaron en lo religioso y en lo político, la división no fue completa. El papado conservó cierta primacía en Oriente, pues, como dice Harnack, "aun a los ojos de los orientales había algo especial adherido al

obispo de Roma, un algo que faltaba a los demás, un cierto nimbo que le confería una autoridad especial".[24] Y de manera semejante, la Iglesia de Occidente siguió considerándose en cierto sentido la Iglesia del Imperio, y continuó reconociendo el carácter ecuménico de los concilios generales que eran convocados por el emperador de Bizancio.

Fue hasta el siglo XI cuando el vínculo religioso que unía a Oriente con Occidente fue finalmente roto y la cristiandad occidental surgió como una unidad independiente, separada religiosa y culturalmente del resto del antiguo mundo romano.

---

[*] Título original: "The Catholic Church", en *The Making of Europe,* cap. II, 1932.

[**] Es decir, la moral social. [T.]

[1] Virgilio, *Eneida,* VI, 785.

[2] San Cipriano, *Ep.,* núm. 76.

[3] En años recientes se ha dedicado especial atención a los mandeanos o "cristianos de san Juan", del sur de Babilonia, la única de esas sectas que ha sobrevivido hasta tiempos modernos. Lidzbarski y Reitzenstein han intentado probar que esta secta estuvo originalmente vinculada con los esenios y con los discípulos de Juan Bautista y que, consiguientemente, los escritos mandeanos tienen algo que ver con la cuestión de los orígenes del cristianismo. S. A. Pallis, sin embargo, ha demostrado (en sus *Mandaean Studies,* de 1919) que los paralelismos con el judaísmo son superficiales y de origen relativamente reciente, y que el mandeanismo es una secta esencialmente gnóstica que, posteriormente, en los tiempos sasánidas, cayó bajo la influencia de ideas zoroastrianas. Él rechaza también la primitiva teoría de que el estrato fundamental de las creencias mandeanas está fundado en la antigua religión babilónica.

[4] 1 Pedro, 2: 9.

[***] Traducido del griego *episcopos,* que significa el que vigila. [T.]

[5] Esto es tan claro que Sohm llegó a ver en dicha carta el inicio de la concepción jurídica de la Iglesia, la cual, en su opinión, remplazó abruptamente la concepción "carismática" primitiva. Mas, como señala Harnack, la idea de la autoridad apostólica divina es tan antigua como la misma Iglesia y aparece suficientemente clara en el decreto del Concilio de Jerusalén. Cfr. *Hechos,* 15: 23-27.

[6] *I Clemente,* núms. 20, 37, 40-44, etcétera.

[7] "[La Iglesia romana] por su tradición y por su fe anunciada a todos los hombres, la cual ha sido transmitida a nosotros por la sucesión de obispos, podemos refutar a todos aquellos que, por capricho o vanagloria, o por ceguera y por perversidad de la voluntad se reúnen donde no deben. Puesto que a esta Iglesia, por razón de su origen superior, es necesario que toda Iglesia, es decir, los fieles de todas partes, concurran, en ella la tradición apostólica se ha conservado siempre por aquellos que son de todas partes" (Ireneo, *Contra las herejías,* III, 3).

La expresión *propter potentiorem principalitatem,* la cual traduje como "origen superior" ["higher origin"], está en discusión. Frecuentemente ha sido traducida como "más fuerte principalidad" ["more powerful headship"] o como "autoridad preeminente". Pienso que hay muy poca duda de que *principalitas* (en griego: *arjaiotes*) se refiere a los orígenes de la sede, como en el pasaje de san Cipriano (*Epist.,* 59: 13) "navigare audent ad Petri cathedram et Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est", donde *principalem* designa la Iglesia original o más primitiva.

Es el mismo argumento que Optato y san Agustín usaban contra los donatistas, el cual se expone de la siguiente manera: "Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, / et in ordine illo patrum quis cui successit videte: / ipsa est petra quam non vincunt superbae infernorum portae" *(Psalmus contra partem Donat.,* 18).

[8] La cuestión ha sido recientemente analizada por Norman Baynes en la Raleigh Lecture de 1929. Él sostiene que el motivo dominante en la carrera de Constantino fue su "convicción de una misión personal que el Dios cristiano le había confiado", que él mismo, "definitivamente identificado con el cristianismo, con la Iglesia

cristiana y con el Credo cristiano", creía que la prosperidad del Imperio estaba atada a la unidad de la Iglesia católica. Así, el ideal bizantino de un Imperio romano fundado en la fe ortodoxa y vinculado con la Iglesia ortodoxa tiene su origen en la visión de Constantino. Cfr. N. H. Baynes, "Constantine the Great and the Christian Church", en *Proceedings of the British Academy,* vol. 15.

[9] Eusebio de Cesarea, *Oración en elogio de Constantino,* XVI.

[10] Orígenes, *Contra Celso,* III, 29, 30. *Cfr.* también P. Batiffol, *L'Église naissante,* cap. VII.

[11] San Hipólito es el último cristiano romano que escribió en griego. Novaciano ya escribe en latín a la mitad del siglo III, aunque probablemente el griego siguió siendo la lengua litúrgica hasta el IV.

[12] A este respecto Harnack escribe: "En todos los casos [el Concilio General] fue una institución política, inventada por grandes políticos, una espada de dos filos que protegía y amenazaba la unidad de la Iglesia, al precio de su independencia" (*Historia de los dogmas,* III, p. 127).

[13] H. Gelzer, "Die Konzilien als Reichsparlamente", en *Ausgewahlte Kleine Schriften* (1907). Este autor argumenta que los concilios siguieron el precedente del antiguo Senado [romano] en cuanto a su organización y procedimientos.

[14] Dom Cabrol ha mostrado la evolución del ciclo litúrgico a partir de ceremonias locales conectadas con los lugares santos de Jerusalén, en el siglo IV. Las ceremonias de la Semana Santa en Roma fueron originariamente una imitación de este ciclo local, y el grupo de iglesias alrededor de San Juan de Letrán en Roma, Santa María la Mayor, Santa Cruz de Jerusalén, Santa Anastasia, etc., en las cuales se llevaban a cabo estas ceremonias, reproducían los santuarios de los santos lugares de Jerusalén. Cfr. Cabrol, *Los orígenes litúrgicos,* Conf. 8.

[15] Duchesne comenta: "Qué bueno hubiera sido, si en vez de tanto filosofar sobre la terminología, de oponer la unión física a la unión hipostática, las dos naturalezas que hacen una única hipóstasis que rige a las dos naturalezas, se hubieran preocupado un poco más de cosas menos sublimes y más vitales. Se alambicaba la unidad de Cristo, un misterio, y se sacrificaba la unidad de la Iglesia, un deber". Duchesne, *Églises Séparées,* p. 57.

[16] El atraso y el aislamiento de Occidente en materia de teología se evidencia en el hecho de que san Hilario mismo admite que nunca había oído hablar de la doctrina del Concilio de Nicea, hasta el tiempo de su exilio en el año 356 (*De Synodis,* 91).

[17] También podemos hacer notar la introducción de la liturgia poética en Occidente por Hilario y Ambrosio.

[18] La carta fue transcrita en griego por Atanasio, *Historia de los arrianos,* p. 44. Seguimos la versión francesa de Tillemont en *Memorias,* t. VII, 313.

[19] San Hilario, *Contra Constantium imperatorem,* núm. 5.

[20] San Ambrosio, *De Fide,* II, núms. 16, 136 y 142.

[21] San Ambrosio, *Epístola* 24, núms. 4 y 5.

[22] Eusebio de Cesarea, en su *Oración en elogio de Constantino,* escribe lo siguiente: "Victorioso y poderoso Constantino, permíteme exponer delante de ti algunos misterios de la Divina Verdad; sin presumir de instruirte a ti que has sido enseñado por Dios, ni descubrirte aquellas secretas maravillas que Él mismo, no mediante agencia u obra humana, sino por nuestro Salvador y la frecuente luz de su Divina Presencia, desde hace mucho tiempo ha desplegado y revelado a tus ojos, sino con la esperanza de conducir a los ignorantes a la luz de la verdad y descubrir ante aquellos que no los conocen las causas y motivos de tus piadosas hazañas", cap. XI.

[23] San Ambrosio, *Epístola* 51, II.

[24] Harnack prosigue diciendo: "Todavía este nimbo no fue suficientemente brillante como para otorgar a su poseedor una incuestionable autoridad; más bien resultaba tan nebuloso que era posible pasarlo por alto sin contravenir al espíritu de la Iglesia universal" (*Historia de los dogmas,* III, p. 226). Los historiadores eclesiásticos griegos Sócrates y Sozomeno, ambos laicos y juristas, son testigos imparciales de la posición que se acordaba en Constantinopla a la Sede Romana, en el siglo V, como el mismo Harnack lo advierte (*ibid.,* n. 2). Cfr. también P. Batiffol, *Le Siège Apostolique,* pp. 411-416.

V. ANTECEDENTES: LA TRADICIÓN CLÁSICA[*]

SI EUROPA DEBE SU EXISTENCIA POLÍTICA AL IMPERIO ROMANO y su unidad espiritual a la Iglesia católica, su cultura intelectual la debe a un tercer factor: la tradición clásica, la cual es también uno de los elementos fundamentales que entran en la formación de la unidad europea.

Para nosotros, en realidad, es difícil entender el alcance de esta deuda, pues la tradición clásica ha llegado a ser parte tan esencial de la cultura occidental que ya no somos totalmente conscientes de su influencia en nuestra mente. Esta tradición ha sido, a través de la historia europea, el fundamento invariable de la literatura y el pensamiento occidentales. Primeramente, se difundió en Occidente por la cultura cosmopolita del Imperio romano; sobrevivió a la caída de Roma y perduró a través de la Edad Media como parte integrante de la herencia intelectual de la Iglesia cristiana, y en la era del Renacimiento surgió con renovado vigor para convertirse en la inspiración y el modelo de las nuevas literaturas europeas y en la base de toda la educación secular.

Así, por casi 2 000 años Europa fue instruida en la misma escuela y por los mismos maestros, de tal suerte que el niño de primera enseñanza y el estudiante universitario del siglo XIX todavía leían los mismos libros y formaban su mente de acuerdo con las mismas normas que sus predecesores romanos de 1800 años antes.

Es imposible soslayar la influencia de tan antigua y continuada tradición. Nada hay que se le pueda comparar, exceptuando la tradición confuciana en China, y es curioso observar que ambas parecen estar en peligro de acabar al mismo tiempo y por el influjo de las mismas fuerzas.

Sin embargo, la tradición clásica de Europa se distingue de la de China en un importante aspecto. La cultura romana no es una cultura aborigen, ni es creación de Roma; ésta fue más bien el agente que la transmitió a Occidente desde su hogar nativo en el mundo helénico. De hecho, la tradición clásica no es otra cosa que el helenismo, y quizás el mayor servicio que Roma brindó a la civilización consiste en la magistral adaptación de la tradición clásica a las necesidades de la mente occidental y a las formas del lenguaje occidental, de tal manera que la lengua latina no fue solamente el vehículo perfecto para la expresión del pensamiento, sino también el arca que guardó la simiente de la cultura helénica durante el diluvio de la barbarie. Y así, los grandes escritores clásicos del primer siglo a.C., especialmente Cicerón, Virgilio, Livio y Horacio, tienen una importancia en la historia de Europa que sobrepasa su valor literario intrínseco, por grande que éste sea, pues son los padres de toda la tradición literaria occidental y también los cimientos del edificio de la cultura europea.

En el preciso momento en que Roma había logrado extender su Imperio sobre el mundo helenístico, fue asegurado el imperio de la tradición clásica griega sobre la mente occidental por la literatura de la edad augustana, y la influencia del helenismo continuó aumentando y expandiéndose a lo largo de las dos primeras centurias del Imperio

romano. Por un lado, los siglos I y II d.C. presenciaron el renacimiento de la tradición helénica en su forma estrictamente clásica a través del mundo griego y, por el otro, la forma latina del helenismo, el cual había alcanzado su pleno desarrollo en el siglo I a.C., sobre todo en la obra de Cicerón, se comunicó a las provincias de Occidente para ser el fundamento de su cultura. La educación clásica se difundió ampliamente a través del Imperio, y no solamente grandes urbes como Roma, Antioquía, Alejandría y Cartago, sino también pequeñas ciudades provinciales como Madaura en África, Autun y Burdeos en Galia, Córdoba en España y Gaza y Berytus en Siria llegaron a ser centros de intensa actividad educacional. En unos versos, Juvenal habla de la manía universal por la educación, la cual se extendió también entre los bárbaros.[1]

En realidad, esta cultura fue puramente literaria. Excepto en Alejandría, la ciencia ocupó un espacio muy reducido. El ideal retórico de la educación, inaugurado por Gorgias y los sofistas del siglo V a.C. y desarrollado en las escuelas del mundo helenístico, dominaba totalmente; el retórico exitoso fue el ídolo del público educado. Mas la retórica tuvo un objetivo mucho más amplio de lo que pensamos ahora cuando escuchamos esa palabra. Ella significó la culminación de todo el ciclo de los estudios liberales: aritmética, geometría, astronomía, música, gramática, retórica y dialéctica, las llamadas siete *artes liberales,* que fueron las precursoras del *trivium* y el *quadrivium* que integraron el "currículum" medieval.[2] Prescindiendo aun de este amplio ideal de la oratoria, que fue sostenido por Cicerón y Tácito, el retórico tal como Quintiliano y Arístides estaba lejos de ser un simple pedante. Él aspiraba a algo más importante que la mera erudición, a saber: a una verdadera cultura literaria, la cual es nada menos que el *humanismo.*

De hecho, el ideal humanista de cultura, que ha dominado la educación moderna desde el Renacimiento, debe su existencia al deliberado propósito de revivir la antigua educación retórica. Pero aun en la Edad Media esta educación sobrevivió en mayor medida de lo que comúnmente se piensa; en realidad, no hay periodo de la historia europea en el cual no sea perceptible su influencia. El tipo mismo del publicista moderno —el hombre instruido que se dirige a un público educado en general— resulta un tipo casi desconocido en otras culturas y es producto de esta tradición: Alcuino, Juan de Salisbury, Petrarca, Erasmo, Bodino, Grocio y Voltaire, todos fueron sucesores y discípulos de los antiguos retóricos, y éste es sólo un aspecto de la tradición clásica, la cual ha sido una de las principales energías creadoras en la cultura europea.

Sin embargo, en el siglo IV la supremacía de la tradición clásica parecía gravemente amenazada por la victoria de la nueva religión. El cristianismo se fundaba en una tradición oriental que nada tenía en común con el helenismo, y su espíritu e ideales estaban en abierta oposición con los del retórico y el letrado paganos. Los cristianos no reconocieron deuda alguna con la tradición clásica. Ellos tenían sus propios clásicos en las Sagradas Escrituras, las cuales eran fundamentalmente diferentes, en espíritu y forma, de la literatura pagana y que, para empezar, no daban lugar a una mutua comprensión. "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?" —escribe Tertuliano— "¿Qué acuerdo puede haber entre la Academia y la Iglesia?" San Pablo desaprobó expresamente todo

recurso a los atractivos del estilo y la sabiduría de la filosofía secular:

> ¿Dónde está el sabio? […] ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? […] Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios.[3]

Así, el cristianismo se dirigía no a la refinada mente de la sociedad cultivada, sino a las necesidades fundamentales del alma humana y a la experiencia religiosa del hombre común. "Avanza, oh alma, y da tu testimonio", dice Tertuliano. "Mas yo te llamo, no como cuando, formada en las escuelas, instruida en las bibliotecas, hartada en las academias y pórticos, eructas tu sabiduría. Yo me dirijo a ti el simple, el rudo, el ignorante, el ineducado, tal como ellos te tienen a ti y solamente a ti, esa misma cosa, pura y entera, del camino, de la calle, del taller."[4]

De hecho, los primeros cristianos, en su mayoría, eran gente de poca educación y cultura. En las ciudades pertenecían principalmente a la clase media baja y baja, mientras que en el campo fueron cooptados de un campesinado que se mantenía ajeno a la cultura clásica y conservaba su propia lengua: siriaca, cóptica o púnica. Es natural que en estas circunstancias los representantes oficiales de la tradición clásica vieran el cristianismo como enemigo de la cultura y, como en el caso del emperador Juliano y de Porfirio, identificaran la causa del helenismo con la de la antigua religión. La *aurea mediocritas* [la "dorada mediocridad" —o "término medio"—][**] del humanista clásico tuvo poca simpatía con la severidad de los mártires y de los monjes del desierto, que condenaban todo lo que hacía deleitable la vida y anunciaban la próxima condena de la civilización secular. Máximo de Madaura, retórico pagano que se carteaba con san Agustín, habla del cristianismo como de un resurgimiento de la barbarie oriental que pretendía remplazar el culto de las figuras graciosas de las deidades clásicas por el culto de delincuentes ejecutados que llevaban espantosos nombres púnicos.[5]

Aunque ignorado por los dirigentes de la cultura, siempre estuvo en movimiento un proceso de asimilación por el cual la Iglesia se preparaba para recibir la tradición clásica y para la formación de una nueva cultura cristiana. Ya a principios del siglo II algunos hombres de letras convertidos, como san Justino Mártir y Atenágoras, comenzaron a dirigirse a gentes cultivadas hablándoles en su propio lenguaje y tratando de mostrar que las doctrinas del cristianismo estaban en armonía con los ideales racionales de la filosofía antigua. El más notable de estos intentos es el *Octavius* de Minucio Félix, un diálogo ciceroniano que es puramente clásico en forma y en espíritu. También es cierto que el mayor de los apologetas latinos, Tertuliano, escribió en espíritu muy diferente, pero aun él, con todo su desdén por la tradición clásica, fue un retórico consumado y utilizó los métodos del curial romano para el servicio de la nueva religión.

La tendencia que ya era visible en los apologistas, de asimilar el pensamiento y la cultura helénicos, alcanza su más alto desarrollo en la escuela de Alejandría, en el siglo III. Orígenes y su predecesor Clemente fueron los primeros en prefigurar el ideal medieval de una jerarquía de ciencias que culmina en la teología cristiana. Así como los

griegos consideraron las artes y las ciencias como una propedéutica para la retórica y la filosofía, así Orígenes propuso hacer de la filosofía misma una propedéutica para la teología: "Lo que los hijos de los filósofos dicen sobre la geometría, la música, la gramática, la astronomía y la retórica, que son las servidoras de la filosofía, nosotros podemos decirlo de la filosofía respecto de la teología".[6] Él enseñó, dice su discípulo Gregorio Taumaturgo, "que deberíamos filosofar y confrontar con diligencia todos los escritos de los antiguos —filósofos o poetas— sin exceptuar o rechazar nada", salvo los escritos de los ateos, "pero dándoles a todos una franca acogida".[7] El resultado de este programa fue una síntesis de largo alcance del cristianismo y el pensamiento helénico, la cual tuvo una profunda influencia en toda la posterior evolución de la teología, si bien provocó, desde un principio, gran oposición debido a que a dicha filosofía se le consideraba inconsistente con la ortodoxia tradicional cristiana, como de hecho lo era en ciertos aspectos. Sin embargo, es importante advertir que la oposición a Orígenes no implicaba necesariamente una hostilidad a la cultura helénica en cuanto distinta de la filosofía helénica. De hecho hubo helenistas en ambos campos, y el principal oponente de Orígenes, Metodio de Olimpo, fue más allá en su seguimiento de la tradición clásica que el mismo Orígenes.[8]

De esta suerte, a principios del siglo IV la cultura clásica ya tenía un pie dentro de la Iglesia y el establecimiento del Imperio romano-cristiano fue seguido de un considerable florecimiento literario. Los dirigentes de este movimiento —los grandes retóricos del siglo IV: Himerio, Temistio y Libanio— fueron paganos, pero no les faltaron discípulos e imitadores entre los cristianos; en verdad, desde un punto de vista puramente literario, los escritores cristianos de este periodo frecuentemente superaron a sus maestros. Los Padres del siglo IV, tanto de Oriente como de Occidente, fueron en verdad "retóricos cristianos" que compartían la cultura y tradiciones de sus rivales paganos, pero su arte no fue ya una interminable elaboración de los gastados temas aprendidos en el aula, sino que había devenido instrumento de una nueva energía espiritual. Tres siglos antes, Tácito ya había hecho notar que la retórica se había vuelto hueca e irreal, porque ya no cumplía una función vital en la vida política. "La gran oratoria, como el fuego, necesita combustible para alimentarla y movimiento para difundirla; mientras arde, resplandece."[9] Por medio de la Iglesia, la retórica recobró esa vital relación con la vida social; en lugar de la antigua *ecclesia* [asamblea] de la *polis* griega, encontró la nueva *ecclesia* del pueblo cristiano. Nuevamente, las más profundas cuestiones eran debatidas con apasionado entusiasmo ante audiencias formadas por gente de toda condición social; así sucedía cuando san Juan Crisóstomo pronunciaba sus famosas homilías al pueblo de Antioquía, mientras que el destino de la ciudad pendía de la balanza. Aun las más complicadas cuestiones teológicas eran asunto de ardiente interés para el hombre de la calle, y aquel que pudiera hablar o escribir con elocuencia y destreza tenía asegurado un prestigio casi mundial.

Ésta fue la realidad del mundo de lengua griega, el mundo de Atanasio y Arrio, de Basilio y Eunomio, de Cirilo y Teodoreto. En el Occidente latino, la tradición retórica resultó igualmente importante, aunque fue la tradición del magistrado y del orador más

que del sofista y el demagogo helénicos. Sin duda el mundo helénico retenía su primacía cultural. Eusebio de Cesarea, san Basilio y los dos Gregorios (de Nisa y Nacianceno) poseían una cultura más amplia y profunda, tanto literaria como filosófica, que cualquiera de sus contemporáneos occidentales. Ellos conservaron las tradiciones de la escuela de Orígenes, en tanto que la tradición occidental heredó algo del espíritu legalista y autoritario de Tertuliano y Cipriano. Mas, en el siglo IV, el surgimiento de la nueva cultura cristiana tendió a acercar una vez más a Oriente con Occidente. San Ambrosio fue un diligente estudioso de la literatura griega y debe infinitamente más a los escritos de los Padres griegos que a Tertuliano y Cipriano, a quienes ignora completamente. San Jerónimo adquirió su formación teológica en Oriente, como alumno de san Gregorio Nacianceno y de Apolinar de Laodicea y estudiante de Orígenes y Eusebio.

Por lo demás, la tendencia de la Iglesia a aceptar la cultura secular y asimilar la literatura y el pensamiento clásicos se manifiesta en Occidente no menos que en Oriente. San Ambrosio adorna sus sermones con citas de Virgilio y Horacio, y toma a Cicerón como su modelo y guía en su más famosa obra: *De Officiis Ministrorum (Los oficios de los ministros).* La tradición ciceroniana forma parte esencial de la nueva cultura cristiana e influye en la literatura patrística desde el tiempo de Lactancio hasta san Agustín. San Jerónimo, es cierto, habla fuertemente de los peligros de la literatura pagana, y la famosa visión en la cual él es condenado por ser "ciceroniano y no cristiano" es aducida frecuentemente como ejemplo de la hostilidad del cristianismo a la cultura clásica.[10] Mas la verdadera significación del episodio es que la devoción de san Jerónimo a la literatura clásica era tan intensa que se había vuelto una tentación espiritual y si no hubiera reaccionado contra ella se habría convertido en mero retórico y nada más. En este caso la Edad Media habría perdido al más grande de sus clásicos espirituales: la *Vulgata Latina* (la Biblia traducida al latín vernáculo por san Jerónimo). En su traducción, Jerónimo no procura seguir las normas del modelo ciceroniano; más bien trata de reflejar en su estilo la grandeza primitiva del original hebreo. Así, él enriqueció la lengua latina con un nuevo tipo de expresión; aunque intentó moderar su ardor, nunca perdió su apasionada devoción por el mayor de los retóricos: "Tulio (Cicerón), que fue rey de los oradores en la ciudad de la elocuencia romana y quien dio gran lustre a la lengua latina".[11]

No sin cierta malicia, cuenta Rufino que él en sus últimos años habría pagado más generosamente a sus copistas por la transcripción de los diálogos de Cicerón que por la de las obras eclesiásticas,[12] y que él enseñaba a los niños de Belén a leer a Virgilio y a los poetas. De hecho, lejos de ser enemigo de la tradición clásica, Jerónimo es, entre todos los Padres de la Iglesia, el más versado en la literatura pagana y el más profundamente influido por la tradición retórica. Aun la intolerancia y pugnacidad que han escandalizado a tantos críticos modernos no brotan del fanatismo de un mojigato, sino de la irascibilidad del letrado, y sus venganzas literarias son curiosamente semejantes a las de los humanistas del Renacimiento, entre quienes se cuentan sus más ardientes admiradores.[13]

La influencia de Jerónimo no es inferior a ninguna otra, ni aun a la de Agustín, pues

ha sido la de un letrado, no la de un pensador o un teólogo. En él convergen dos grandes tradiciones: la de los clásicos y la de la Biblia, y de él fluyen ambas en una sola corriente para fecundar la cultura de la Edad Media.

El influjo de la tradición clásica se discierne con mayor claridad en el nacimiento de la nueva poesía cristiana. Sin embargo, en Oriente, con la excepción de san Gregorio Nacianceno, la imitación servil de los modelos clásicos destruyó toda la espontaneidad del sentimiento, encontrando su extrema expresión en el intento de Apolinar de Laodicea y su hijo de traducir la Biblia en las formas y metros de la poesía clásica. En Occidente, tal tendencia produjo las paráfrasis bíblicas de Juvenco y los ingeniosos pero extraviados intentos de componer poemas sobre temas bíblicos forjados sobre pasajes de Virgilio sacados de su contexto. Pero Occidente poseía una tradición poética más vital que Oriente, y durante los siglos IV y V esta tradición fue totalmente asimilada por la nueva cultura cristiana. Paulino de Nola, quien encontró un espíritu afín en su biógrafo inglés, Henry Vaughan, fue un genuino humanista cristiano, el antepasado espiritual de Vida y del Mantuano. No fue un gran poeta, pero sí un hombre de gran cultura y de atractivo y noble carácter, y su influencia contribuyó más que la de Jerónimo y Agustín a popularizar los ideales de la nueva cultura cristiana entre las clases educadas de las provincias occidentales.

Mas el mayor de los poetas cristianos fue Prudencio, español contemporáneo de Paulino, al cual Bentley ha llamado "el Virgilio y el Horacio cristianos". De todos los escritores cristianos, Prudencio muestra pleno aprecio de la tradición clásica en sus dos aspectos: literario y social. Ninguno de los poetas paganos lo supera en su patriotismo cívico y en su devoción al gran nombre de Roma. No ve a Roma con los ojos de Tertuliano y Agustín, como una mera manifestación de la ambición y el orgullo humanos. Como Dante, ve en el Imperio una preparación providencial para la unidad de la humanidad en Cristo. Los Fabios y los Escipiones fueron instrumentos inconscientes del propósito divino, y los mártires dieron sus vidas por Roma no menos que los legionarios. Las últimas palabras de san Lorenzo, en el *Peristephanon,* son una plegaria por Roma: "Oh Cristo, concede a tus romanos que la ciudad por la cual Tú has otorgado a los demás ser de un mismo pensar en religión llegue a ser ella cristiana […] Pueda ella enseñar a los países apartados a reunirse en una gracia; pueda Rómulo hacerse fiel y el mismo Numa creyente".[14] Ahora esta plegaria se ha cumplido; la Roma de los cónsules y la Roma de los mártires han llegado a ser una. "Hoy las luces del Senado besan el umbral del templo de los apóstoles. El Pontífice que llevaba las tiras sagradas lleva ahora en su faz la marca de la cruz, y la vestal Claudia se arrodilla ante el altar de san Lorenzo."[15]

En los poemas de Prudencio y Paulino de Nola vemos cómo el culto de los mártires, el cual tuvo su origen en la protesta de la conciencia cristiana contra las pretensiones antiespirituales del poder secular, se ha transformado en una institución social y en una manifestación de piedad cívica. Para Prudencio, el antiguo patriotismo local de la ciudad-Estado encuentra una nueva justificación en el culto de los santos locales. Él nos muestra las ciudades de España presentándose ante el tribunal de Dios, cada cual portando las

reliquias de sus mártires nativos. El santo se ha convertido en el representante y guardián de la ciudad y comunica a ésta una participación de su gloria:

> Sterne te totam generosa sanctis
> Civitas mecum tumulis; deinde
> Mox resurgentes animas et artus
> Tota sequeris.[16]

La reconciliación entre el cristianismo y la tradición clásica en los siglos IV y V, la cual obtiene su expresión en la cultura patrística y en la nueva poesía cristiana, tuvo una profunda influencia en la formación de la mente europea. El hombre moderno es propenso a ver toda la tradición retórica como vacua pedantería y a desechar al mismo Cicerón como un pomposo aburrido. Mas, como ya se ha señalado, la supervivencia de la literatura clásica y de toda la tradición humanista la debemos a los retóricos y a su obra educativa. Sin ellos, la cultura europea hubiera sido muy pobre y fundamentalmente diferente. No habría tradición del saber ni de la literatura secular, salvo la del trovador y el escritor de leyendas. La cultura superior sería enteramente religiosa, así como sucede en el mundo oriental fuera de China. La tradición retórica y la supervivencia de la literatura clásica no solamente hicieron posible el surgir de las literaturas europeas modernas, sino que también conformaron el hábito mental europeo e hicieron posible esa actitud racional y crítica frente a la naturaleza y la vida que es peculiar de la civilización occidental. La coexistencia de estas dos tradiciones, espiritual y literaria: la de la Iglesia y la Biblia, por una parte, y la del helenismo y los clásicos, por la otra, ha dejado una profunda huella en nuestra cultura occidental, y su mutua influencia e interpenetración han enriquecido el espíritu de Occidente de una forma tal que ninguna tradición particular, por grande que sea, hubiera podido realizar por sí sola.

Es cierto que este hábito retórico y literario de la mente tiene sus defectos, y quizá sea responsable en parte de esa artificialidad que es una de las mayores flaquezas de nuestra civilización. Además, la coexistencia de dos tradiciones intelectuales de tan desigual origen tiende a producir una cierta desarmonía y dualismo en la cultura europea, la cual no se da en civilizaciones de tipo más simple y uniforme. Tampoco se puede decir que la tradición retórica fue la perfecta encarnación de la proeza intelectual del mundo antiguo. Ella fue un desarrollo parcial y unilateral que representa un aspecto del genio helénico, pero que no consigue hacer justicia a sus logros científicos y metafísicos. La verdadera responsabilidad de la incapacidad de la cultura medieval para preservar la herencia de la ciencia griega no reside en la Iglesia, sino en los retóricos. Las únicas contribuciones de los latinos a la ciencia fueron las enciclopedias de algunos aficionados cultivados, como Varrón y Plinio, y las obras técnicas de ingenieros y agrimensores. Todo el verdadero trabajo científico de la época se debió a griegos como Galeno y Claudio Tolomeo en el siglo II d.C., quienes fueron las últimas mentes creativas en el campo de la ciencia antigua, mas es significativo que si bien Galeno vivió y trabajó en Roma, sus escritos no fueron traducidos al latín sino hasta la Edad Media.

La tradición científica sobrevivió todavía durante el Imperio tardío, pero estuvo confinada a Oriente y floreció principalmente en las escuelas de Alejandría y Atenas, las cuales en este periodo fueron casi monopolizadas por los neoplatónicos. El objetivo de éstos, del siglo IV en adelante, fue combinar todo el cuerpo de la ciencia griega en una unidad orgánica basada en sus propias doctrinas metafísicas y teológicas. Se propusieron reconciliar a Aristóteles con Platón y a Tolomeo con Aristóteles; por consiguiente, sus esfuerzos no estaban orientados a la investigación original, sino a interpretar y comentar a las antiguas autoridades. Su currículum se basaba en las obras de Euclides y Nicómaco, Tolomeo y Géminos, Aristóteles y Platón, mas la importancia de Aristóteles creció consistentemente y alcanzó su punto culminante en los filósofos alejandrinos del siglo VI: Amonio, Simplicio, Damascio y el cristiano Juan Filopón, quienes manifiestan un conocimiento extraordinariamente amplio de la ciencia antigua. Este renacimiento aristotélico, que tuvo su inicio ya al principio del siglo III con el gran comentario de Alejandro de Afrodisias, tuvo una muy grande importancia para el futuro, pero no alcanzó a tocar al Occidente latino —salvo en forma muy rudimentaria a través de Boecio—, sino hasta los siglos XII y XIII.

Aunque el último desarrollo de la cultura griega no tuvo influjo en Occidente, la filosofía griega posterior, representada por el neoplatonismo, sí influyó directamente en la nueva cultura cristiana latina. Hasta este momento, la filosofía en Occidente había estado representada, principalmente, por la ética estoica incorporada a la tradición retórica, sobre todo en los escritos de Cicerón y Séneca. No se dio un pensamiento metafísico creativo ni alguna observación psicológica original. Ahora, al final de la era imperial, el mundo latino produjo en san Agustín un genio profundamente original, en cuyo pensamiento la nueva cultura cristiana encontró su más alta expresión filosófica. Agustín fue un retórico de profesión, y de Cicerón fue de donde su mente recibió el primer impulso hacia el estudio de la filosofía. Mas el punto decisivo de su vida intelectual vino 11 años más tarde, cuando entró en contacto con los escritos de los neoplatónicos que habían sido traducidos al latín por el gran retórico converso Mario Victorino. Por ellos, él se convenció de la existencia objetiva de la realidad espiritual, y de ellos derivó los dos principios fundamentales que fueron los polos de su filosofía: la idea de Dios como fuente del ser y del entendimiento, el Sol del mundo inteligible, y la idea del alma como una naturaleza espiritual que encuentra su felicidad en la participación de la Luz Increada.

Pero Agustín no quedó satisfecho con el intelectualismo de la filosofía griega. Él no buscaba una teoría especulativa de la verdad, sino poseer ésta por la experiencia. “Los platónicos —dice él— en realidad contemplaron la Verdad permanente, inmutable y eterna, en la cual subsisten las formas de todas las cosas creadas, pero ellos la contemplaron desde lejos […] y por ello no pudieron encontrar el camino por el cual alcanzar tan grande, inefable y beatífica posesión.”[17]

Este *camino,* según Agustín, se encuentra solamente en el cristianismo, en la sabiduría sobrenatural que muestra al hombre no sólo la verdad, sino que también le ofrece los medios para disfrutarla. Su filosofía obtuvo su carácter final por la experiencia

de su propia conversión, es decir, por la percepción de la intervención de un poder espiritual suficientemente fuerte para cambiar su personalidad y transformar el orden nocional de la inteligencia en un orden vital de caridad. Esta evolución espiritual, que comenzó con la lectura del *Hortensio* de Cicerón, termina en las *Confesiones.* De esta forma, la *sapientia* del retórico romano se ve colmada en la *contemplatio* del místico cristiano.

Así, la filosofía de Agustín difiere de la de Orígenes, el más grande pensador cristiano del mundo griego, a saber, en su intenso carácter personal. Ella permanece helénica en su insistencia sobre la realidad de un orden racional que ocupa al universo y en su sentido de la bondad y la belleza de todo ente creado;[18] pero fue occidental y cristiana en sus preocupaciones morales y por razón de la posición central que otorga a la voluntad.

La filosofía de Agustín es esencialmente una filosofía de la experiencia espiritual y, como tal, es la fuente del misticismo y de la ética occidentales y también de la tradición occidental del idealismo filosófico.

En los siglos V y VI, la enseñanza de Agustín fue una influencia dominante en todo el Occidente cristiano. Orosio, Próspero de Aquitania, León Magno y Fulgencio de Ruspe fueron todos ellos agustinianos; y finalmente, por medio de san Gregorio Magno, la tradición agustiniana, en una forma simplificada, se volvió el patrimonio espiritual de la Iglesia medieval. Mas esta tradición teológica vino acompañada de un creciente distanciamiento de la cultura clásica. La misma profundidad del pensamiento agustiniano tendió a estrechar el campo de la actividad intelectual y a concentrar toda la atención en los dos polos de la vida espiritual: Dios y el alma. Este absolutismo religioso no dejaba lugar ni a la pura literatura ni a la pura ciencia, pues, para Agustín, el conocimiento "en el que los hombres desean solamente saber" es una vana curiosidad que distrae la mente de su verdadero fin: el conocimiento y el amor de Dios. Es mejor para un hombre conocer a Dios que saber el número de las estrellas o investigar los escondidos secretos de la naturaleza. "Seguramente es desdichado quien conoce todas esas cosas y te desconoce a Ti, y es dichoso quien te conoce a Ti aunque desconozca esas cosas. Y quien te conozca a Ti y conozca también esas cosas no es más dichoso porque las conoce a ellas, sino sólo porque te conoce a Ti."[19]

Esta perspectiva estaba destinada a dominar la cultura clerical y monástica del Occidente latino por muchos siglos. Sin embargo, mientras Occidente conservó la tradición romano-bizantina de una educada burocracia preparada en las escuelas de retórica, no hubo peligro de que la cultura clásica fuera menospreciada. Y aun la recuperación temporal de la cultura secular que acompañó el renacimiento bizantino de los siglos V y VI tuvo su correlato en Occidente. Éste fue precisamente el caso de África, donde la corte del último rey vándalo era frecuentada —curiosamente— por una turba de poetas menores cuyos versos se conservan en los 24 libros de la antología salmasiana y donde también, en el periodo subsiguiente, se produjo la respetable épica de Coripo —*el Johannis—,* que es quizás el último representante de la tradición clásica en el campo de la poesía latina. También en Italia, bajo el reinado de Teodorico, la administración civil estuvo todavía en manos de funcionarios sumamente instruidos, como Boecio, Símaco y

Casiodoro, y éstos hicieron todo lo que pudieron para conservar la herencia del saber clásico. Boecio fue no solamente el último de los clásicos, sino también el primero de los escolásticos, un gran educador, a través del cual el Occidente medieval obtuvo el conocimiento de la lógica aristotélica y los rudimentos de las matemáticas griegas. Su muerte trágica puso fin a la obra de traducción filosófica que tenía en proyecto, pero en compensación dejó al mundo un escrito sumamente valioso: *De Consolatione Philosophiae (La consolación de la filosofía),* una obra maestra que, a pesar de su deliberada reticencia, es una expresión perfecta de la unión del espíritu cristiano con la tradición clásica.

Un ideal semejante inspiró la obra de Casiodoro, quien intentó, más que el mismo Boecio, forjar un puente entre la cultura del mundo antiguo y la de la Edad Media. En la primera parte de su vida, como ministro de Estado al servicio del régimen gótico, se dedicó a promover la unidad religiosa y la reconciliación de los invasores germánicos con la cultura romana, en tanto que su vida posterior la consagró al servicio de la Iglesia y la reconciliación de la cultura clásica con las necesidades de la nueva sociedad eclesiástica y los ideales de la vida monástica. Al parecer, comprendió que el Estado ya no podía servir como órgano de la cultura y que la herencia de la civilización clásica podría ser salvada solamente si era puesta bajo la tutela de la Iglesia. En los últimos años de la dominación gótica, proyectó en cooperación con el papa Agapito la fundación de una escuela cristiana en Roma, la cual iba a realizar en Occidente una función análoga a la que la escuela catequética de Alejandría había desempeñado en Oriente en un periodo anterior.

Estos planes se frustraron a causa de las guerras góticas, las cuales tuvieron efectos más desastrosos en la cultura italiana que todas las invasiones del siglo anterior. Mas Casiodoro no perdió el ánimo. Aunque se vio forzado a abandonar la vida pública y refugiarse en el claustro, encontró una oportunidad para realizar su ideal en el monasterio que fundó en Vivario, en sus vastas propiedades de Calabria. Allí formó una biblioteca y diseñó sus dos programas de estudios monásticos: las célebres *Institutiones,*[20] las cuales constituyen un documento fundamental para la historia de la cultura medieval. El primero y más importante de estos trabajos trata del estudio en materia *religioso-teológica* e insiste en la necesidad de altas normas de cuidado y competencia en el manejo y la reproducción de los textos sagrados; el segundo es un compendio enciclopédico de las siete artes liberales, especialmente de la gramática, la retórica y la dialéctica. Es el antiguo currículum usado en la última etapa del Imperio pero adaptado a las necesidades de la nueva sociedad religiosa. Las artes son vistas no como un fin en sí mismas, sino como un instrumento para la educación cristiana, como pensaron san Gregorio Nacianceno y san Agustín. Mas ellas son un instrumento necesario, ya que el descuidarlas trae consigo el debilitamiento y empobrecimiento de la cultura teológica a la que sirven. Incluso el estudio de los poetas y escritores paganos en prosa es tenido como legítimo y aun como necesario, puesto que sin dicho estudio sería imposible obtener un adecuado adiestramiento en las artes liberales.

De esta manera, el Vivario constituyó el punto de partida de la tradición del saber monástico, el cual iba a convertirse posteriormente en la gloria de la orden benedictina. El

monaquismo occidental entró en la heredad de la cultura clásica y la salvó de la ruina que arrasó a la civilización secular del Occidente latino hacia el fin del siglo VI. La conservación y traducción de casi todo el cuerpo de la literatura clásica latina que hoy poseemos la debemos a las bibliotecas y los incunables de los monasterios. Es verdad que el monasticismo italiano fue afectado por ese colapso de la civilización antigua, y Casiodoro no dejó sucesores en su propia tierra; su obra fue retomada y completada por los hijos de un nuevo mundo: los monjes irlandeses y anglosajones, quienes prepararon el camino para el resurgimiento del clasicismo cristiano que nació, finalmente, en la edad carolingia.

---

[*] Título original: "The Classical Tradition and Christianity", en *The Making of Europe,* cap. III, 1932.

[1] Juvenal, *Sátira,* XV, v. pp. 110-112.

[2] Norden, *Die antike Kunstprosa,* pp. 670-679. Este ideal de la educación liberal se remonta a los sofistas, principalmente a Hipias de Elea, mas no fue sino hasta el tiempo de Marciano Capella y los autores del Imperio tardío cuando se fijó definitivamente el número de las artes liberales. La subdivisión en *trivium* y *quadrivium* es muy posterior y probablemente data del periodo carolingio. Por otra parte, la concepción medieval de las artes liberales como esencialmente propedéuticas, es decir, como preparación para la teología, es muy antigua, puesto que se remonta a Posidonio y Filón, de los cuales pasó a los escolares cristianos de Alejandría.

[3] 1 Corintios, 1: 20-24.

[4] Tertuliano, *De Testimonio Animae,* I.

[**] *Mediocritas* significa el término medio en el cual consistía la virtud, el medio entre dos extremos. [T.]

[5] San Agustín, Carta 16.

[6] Orígenes, *Philocalia,* XIII, 1.

[7] Gregorio Taumaturgo, *Panegírico de Orígenes,* XIII.

[8] Su principal obra, el *Simposio de las diez vírgenes,* es una elaborada imitación de un diálogo platónico.

[9] *Dialogus de claris oratoribus* (Diálogo de ilustres oradores), 30.

[10] *Epístola* 22. También *cfr.* Rufino, *Apología,* II, 6, y la respuesta de san Jerónimo, *Apol.,* I, 30-31, III, 32.

[11] Citado por Cavallera en el prefacio de *Hebraicae Quaestiones in Genesim.* También cita el siguiente comentario de san Jerónimo: "Si un hombre como Cicerón no escapó de las críticas, no es de sorprender que un sucio marrano gruña a un pequeño hombre como yo" (*App. P.,* p. 105).

[12] Rufino, *Apol.,* II, 8.

[13] Erasmo se refiere a Jerónimo como "ese hombre celestial, sin duda el más sabio y elocuente de todos los cristianos […] Qué caudal de literatura griega y de historia se advierte en sus obras de la Antigüedad, y luego ¡qué estilo! Qué dominio del lenguaje, en lo cual él no sólo dejó muy atrás a todos los autores cristianos, sino que parece contender con el mismo Cicerón" (*Epist.,* 134).

Como los humanistas, Jerónimo ridiculiza a sus adversarios poniéndoles apodos sacados de la literatura clásica. A Rufino lo llama "Luscius Lavinius" o "Calpurnius Lanarius" (tomados de Salustio) y Pelagio y sus partidarios son "Catiline" y "Lentulus". En el famoso altercado entre Poggio y Francisco Filelfo, éste aduce el precedente de Jerónimo y Rufino para justificar sus invectivas. Cfr. Walser, *Poggius Florentinus,* núms. 40 y 42.

[14] Prudencio, *Peristephanon,* II, 433.

[15] *Ibid.,* II, 517.

[16] *Ibid.,* IV, núm. 197.

[17] San Agustín, *Sermón,* 141.

[18] San Agustín, *De Trinitate,* VIII, 3.

[19] San Agustín, *Confesiones,* V, 3; *cfr.* X, 35.

[20] Casiodoro, *Institutiones divinarum et humanarum lectionum (Instrucciones sobre las disciplinas divinas*

y humanas), en *Opera Omnia,* Migne, PL. tt. 69-70. [T.]

VI. ANTECEDENTES: EL ORIENTE CRISTIANO[*]

LA TRADICIÓN de cultura superior creada por los antiguos griegos y transmitida a la Europa moderna por el Imperio romano y el cristianismo nunca fue exclusivamente occidental. Tal cultura se originó en el Mediterráneo, en donde los pueblos guerreros de Europa por primera vez entraron en contacto con la civilización superior del antiguo Oriente, y de la unión de estos dos elementos dispares, representados por la tribu guerrera y por la ciudad sagrada, resultó una nueva cultura que demostró ser más fuerte y flexible que sus elementos componentes. En la época de Alejandro se extendió hacia el oriente cruzando Asia hasta los ríos Indo y Oxus; en la época de César se difundió hacia el norte a través de Europa hasta el Río Rin y las islas británicas, de tal suerte que en el siglo I d.C. esta cultura era coextensiva con el mundo entonces conocido.

Pero esta expansión mundial de la cultura helenística fue demasiado rápida y demasiado superficial para ser duradera. En Oriente, la influencia de la población oriental sometida socavó y transformó la cultura helenística, y en Occidente, los pueblos bárbaros no conquistados del Norte destruyeron el orden romano y devastaron las provincias occidentales. Finalmente, hacia los siglos VIII y IX el ámbito de la cultura occidental, es decir, la sociedad que conservó las tradiciones griega y romana, había quedado reducido a una isla rodeada por todos lados por la amenazante marea de la conquista islámica y las invasiones bárbaras.

Durante toda esta fase de regresión, la cual se extendió por aproximadamente ocho centurias —del año 200 al 1 000—, el liderazgo de la civilización mundial pasó a Oriente, y los factores humano-sociales que influyeron en la cultura occidental fueron de origen predominantemente oriental. Por consiguiente, es imposible explicar el origen de la cultura medieval en términos puramente europeos, ya que es necesario mirar fuera de Europa para encontrar la fuente de sus ideas e instituciones características.

Esto es cierto particularmente en el caso del Imperio bizantino, el cual, a lo largo de ese periodo, siguió siendo con mucho la más fuerte potencia europea y el principal exponente de la cultura superior en Occidente. Pero, si es difícil exagerar la importancia de las influencias bizantinas en la cultura medieval, no es menos difícil exagerar la fuerza de los influjos orientales en la cultura bizantina misma; estos influjos son tan obvios que muchos historiadores no han logrado ver algo más, y así han descrito a Bizancio como un Imperio estrictamente oriental, el cual adoptó el nombre romano y la lengua griega, permaneciendo completamente alejado de la tradición viva de la cultura occidental. Sin embargo, hoy en día existe, entre los estudiosos bizantinos, la tendencia a cuestionar esta idea y a poner de relieve el carácter no oriental de la cultura bizantina. Así, el profesor Norman Baynes ha afirmado recientemente que no hay fundamento para la idea de que el Imperio bizantino pasó por un proceso de orientalización progresiva, y que “los elementos que al combinarse formaron la compleja civilización del Imperio fueron en realidad la tradición romana en lo que respecta a leyes y gobierno, la tradición helenística

en lenguaje, literatura y filosofía, y una tradición cristiana adaptada al modelo griego.[1]

No creo que alguna de estas ideas pueda ser aceptada enteramente. El hecho es que el Imperio bizantino y su cultura presentan un doble aspecto. Desde un punto de vista, representan la fase final de ese gran movimiento de conquista y colonización que llevó la cultura griega hasta el corazón de Asia fundando ciudades griegas en las orillas del Río Indo y tan lejos como Balkh y Khojend. La marea de esta gran expansión había empezado a bajar mucho antes de que fuera fundado el Imperio bizantino, de suerte que toda su historia puede ser mirada como una larga y tenazmente sostenida lucha en la retaguardia de la cultura griega contra el avance de las fuerzas de Oriente. Sin embargo, desde otro punto de vista el Imperio bizantino puede ser visto como el resultado de un proceso de orientalización que había transformado profundamente el carácter del Imperio romano y la cultura griega. Las antiguas tradiciones de la clásica ciudad-Estado, con sus ideales de libertad, ciudadanía y autonomía, dieron lugar a una monarquía sagrada de tipo oriental, y la vida del pueblo encontró su centro en la Iglesia y la liturgia. La fe ortodoxa había llegado a ser el vínculo de la unidad social; y la vida monástica, que fue la antítesis de la vida política de la ciudad griega, también fue el órgano típico de la cultura bizantina.

De aquí es obvio que nuestra actitud hacia esas dos hipótesis depende en gran medida de la idea que nos formemos sobre el cristianismo. No hay sociedad en la historia que se haya identificado más estrechamente con la religión cristiana que el Imperio bizantino, y por un periodo considerable (en el siglo VI) el Estado bizantino se extendió junto con la cristiandad, en tanto que las potencias orientales que amenazaron a este Imperio durante el curso de su historia, tales como la Persia sasánida, el califato islámico y los sultanatos turcos, fueron también los enemigos de la religión cristiana.

Por otro lado, se puede argüir que el cristianismo era una religión oriental, y que la revolución religiosa que transformó al mundo antiguo fue la causa principal de la orientalización de la cultura bizantina. Pero este problema es extremadamente complejo y no es de fácil solución.

En primer lugar, el antecedente judaico del cristianismo lo pone aparte de otros movimientos religiosos, tanto orientales como occidentales, que se dieron durante el Imperio romano. No hubo otro pueblo más exclusivista en su nacionalismo y más deliberadamente hostil a la influencia de la cultura helenística, al mismo tiempo que se mantuvo celosamente separado del mundo oriental que lo rodeaba, del cual se apartaba por razón del intransigente monoteísmo de su tradición profética. De este antecedente judaico el cristianismo derivó una literatura religiosa y una historia sagrada totalmente distintas de la tradición clásica en cuanto al espíritu y en cuanto a la forma, las cuales también dieron a la Iglesia primitiva un sentido de solidaridad social y de continuidad histórica que la ubicaron fuera del mundo gentil que la circundaba.

Por otra parte, la asociación directa del cristianismo con el judaísmo y sus antecedentes palestinos había terminado ya desde el periodo apostólico. Tan pronto como el cristianismo comenzó a expandirse hacia el norte y el occidente, penetró en los centros de la cultura helenística. El cristianismo, como religión mundial, no nació en

Judea, sino en las grandes ciudades del mundo mediterráneo: Antioquía y Éfeso, Tesalónica y Corinto, Roma y Alejandría. Dondequiera que el helenismo era más fuerte, ahí también el cristianismo echó raíces y floreció, y en ningún lugar fue más fuerte y próspero que en el suelo patrio de la cultura griega, en Jonia y en las costas del Egeo.

Mas, en posteriores etapas de su desarrollo, cuando el cristianismo comenzó a extenderse tierra adentro a partir de las ciudades mediterráneas, su progreso fue más rápido en Oriente que en Occidente. La población no helenizada o semihelenizada de las provincias orientales aceptó prontamente la fe cristiana, mientras que en Occidente la religión cristiana fue por siglos una religión de gente citadina. El Ponto, en el Asia Menor septentrional, ya en el siglo II era un país casi totalmente cristiano, y no mucho tiempo después el pequeño reino de Edesa, en el norte de Mesopotamia, se convirtió en el primer Estado cristiano.

Finalmente, en el siglo III d.C. tuvo lugar un gran cambio en la vida social del Imperio. El renacimiento del poder pérsico bajo los sasánidas y la crisis militar y económica del Imperio romano alteraron la balanza del poder en favor de Oriente y condujeron a la declinación de la ciudad helenística y su cultura cívica.

Sir William Ramsay ha mostrado en detalle cómo este cambio alteró el carácter de la sociedad anatolia.[2] Al declinar las ciudades griegas y la clase privilegiada de los ciudadanos, mejoró la situación social del campesinado al reorganizarse los arrendadores de las grandes haciendas imperiales sobre una base no urbana. Sin embargo, ello no significó la completa orientalización de la cultura anatolia, ya que el proceso de helenización continuó bajo una nueva forma. Ramsay describe así este proceso: “Oriente absorbió al europeo, pero el nuevo producto hablaba la lengua de Europa y su carácter se modificó de diversa manera”.

En esta región y en esta sociedad fue donde la nueva sociedad bizantino-cristiana encontró su más fuerte apoyo. A pesar de su lejanía de Europa y el Mediterráneo, los cristianos del Ponto y de Capadocia desempeñaron un papel muy importante en la formación de la nueva cultura. Sobre todo los grandes padres capadocios: san Basilio, san Gregorio de Nisa y san Gregorio Nacianceno y su discípulo Evagrio del Ponto, fueron los líderes espirituales que completaron la obra iniciada por Orígenes y Eusebio de Cesarea y realizaron la síntesis entre el intelectualismo griego y la espiritualidad oriental, la cual dio su carácter distintivo a la Iglesia ortodoxa y a la cultura bizantina.

El Asia Menor cristiana fue el cimiento espiritual y material del Imperio bizantino. Aun en tiempos de la decadencia, Trebisonda sobrevivió a Constantinopla, y el Ponto siguió siendo un país cristiano mucho tiempo después de que los turcos invadieran los Balcanes.

Sin embargo, la identificación del Imperio bizantino con la cristiandad nunca fue tan completa como aparecía a los ojos del patriotismo bizantino y de la ortodoxia griega, puesto que entre Oriente y el Occidente siempre existió una ancha zona de transición que era cristiana en cuanto a la fe, pero oriental en cuanto al lenguaje y la cultura. Esta zona se extendía hacia el oriente más allá de las fronteras del Imperio, mientras que al occidente cruzaba la frontera de Bizancio, incluyendo una parte considerable de las

provincias orientales. Debemos atender a este hecho si deseamos comprender la verdadera naturaleza del cristianismo oriental y los canales a través de los cuales influyó en la cultura occidental.

Durante el primer periodo de la Edad Media y los siglos precedentes, la frontera entre Oriente y Occidente no fue la frontera entre las Iglesias oriental y occidental, como la entendemos hoy; ésta se extendía muy lejos al oriente y al sur, pasando por Armenia y Mesopotamia, Siria y Egipto. En estas tierras los pueblos nativos tenían un sentido de nacionalidad más fuerte que los del Asia Menor y eran herederos de una gran tradición de antigua civilización. Aquí el Imperio oriental era una potencia extranjera intrusa, cuyas relaciones con los pueblos conquistados no se asemejaban a las de las modernas potencias coloniales europeas en Oriente. El griego, no menos que el europeo de hoy —tanto en tiempos helenísticos como bizantinos—, se caracterizó por una ilimitada fe en la superioridad de su propia cultura, si bien es cierto que los griegos no propendieron a la intolerancia racial. No tenían dificultad alguna en admitir en la ciudadanía y la igualdad social a los miembros de las razas sojuzgadas, mas procedieron así solamente en la medida en que los pueblos sometidos a su poder se desnacionalizaban y adoptaban la lengua y la cultura griegas. A diferencia de los ingleses en la India, los griegos nunca se tomaron el trabajo de aprender la lengua de los pueblos subyugados. Todo el conocimiento —y éste no fue en modo alguno desdeñable— que adquirieron acerca de la cultura oriental se debió al trabajo de los eruditos orientales que escribieron en griego, entre otros, Manetón, Beroso y Sanchoniathon.

El ejemplo más notable de este dualismo cultural es el caso de Egipto, en donde los dos pueblos y culturas vivieron por mil años uno al lado del otro sin mezclarse y sin producir una cultura común. Desde el principio hasta el fin, Alejandría fue la mayor ciudad del mundo helenístico y el centro más activo del saber y la literatura griegos. Pero a sus puertas y bajo la superficie de la sociedad dominante, la inmemorial vida de Egipto —la cual ya era antigua cuando nació Grecia— mantuvo siempre su aislada existencia.

Todos los esfuerzos de los Tolomeos y sus sucesores para helenizar a Egipto y difundir la cultura occidental tocaron solamente la superficie de la sociedad y dejaron a la masa de la población aislada en su propio mundo inalterable. La riqueza de la cultura de Alejandría fue una superestructura basada en la explotación servil de las masas, y cuanto más se elevó, tanto más gravosamente pesaba sobre las espaldas de la población sometida.

Fue precisamente la llegada del cristianismo lo que cambió este estado de cosas. Al extenderse el cristianismo de Alejandría a la población de la *xora* [o sea, de las ciudades], y finalmente al sur de Egipto y a la Tebaida —la cual fue el baluarte de la tradición nativa egipcia—, cayó la barrera que separaba a las dos naciones, y así Egipto encontró una vez más su unidad espiritual. Este renacimiento se manifestó en el florecer de una nueva literatura vernácula egipcio-cristiana, la cual se originó en la Tebaida y en la gran región de Akhmim, y paulatinamente se extendió hacia el norte, a Fayum y el Bajo Egipto.

Es verdad que la literatura copta es la más pobre y menos original de las literaturas cristianas orientales y la que tuvo menor influjo en la cultura bizantina. Pero a pesar de la

pobreza literaria de la tradición copta, es imposible subestimar la importancia de la contribución egipcia a la cultura medieval, pues fue en el desierto egipcio, entre los representantes de la población despreciada y oprimida, en donde surgió la nueva institución del monasticismo cristiano y los nuevos ideales del ascetismo cristiano, los cuales estaban destinados a ejercer una vasta influencia en el futuro de las culturas bizantina y occidental.

Aquí encontramos un elemento enteramente oriental en espíritu, sin afinidad alguna con las tradiciones helénica y occidental. El monasticismo primitivo de Escite y Nitria y de la Tebaida representa una clara ruptura con el espíritu de la cultura helénica. Era una fuga —*anachoresis*— de la ciudad hacia el desierto, de la vida ciudadana a la vida solitaria, del disfrute y ornamentación de la vida humana en los teatros y gimnasios al estado de total abnegación y austeridad física que provee solo el mínimo para las necesidades primarias de la existencia.

Así como los judíos escaparon de la servidumbre de Egipto y caminaron por el desierto para recibir la nueva ley en el Monte Sinaí, de semejante manera los monjes dejaban la civilización para encontrar a Dios, solos en el desierto, y probar una nueva forma de vida según el Espíritu.

Este nuevo movimiento se extendió con extraordinaria rapidez por todo el mundo conocido, desde Persia hasta las islas británicas, y a dondequiera que llegaba traía consigo los documentos y tradiciones del primitivo monasticismo egipcio: las Vidas de los Padres [del desierto], los *Apothegmata* o Sentencias de los Antiguos, y la Regla de san Pacomio, el cual fundó la vida cenobítica en Tabbenesi en la Tebaida hacia el año 330.

Los agentes de esta difusión fueron hombres de diverso origen y nacionalidad que en su mayoría acudieron a Egipto para aprender, de la palabra y ejemplo de los monjes del desierto, la nueva forma de vida. Tales fueron el mismo san Basilio, quien llegó a ser el maestro espiritual del monasticismo bizantino, Paladio *el Gálata,* el más popular y celebrado autor sobre el monaquismo egipcio para el público de lengua griega, y san Juan Cassiano, quien realizó el mismo servicio para el mundo latino. Los monasterios establecidos por san Juan Cassiano y san Honorato en la Riviera francesa llegaron a ser centros secundarios de difusión, desde donde la influencia del monasticismo egipcio penetró a todo Occidente más allá de los límites del Imperio. En Gales e Irlanda, principalmente, el monaquismo llegó a identificarse con la cultura céltica cristiana, y las grandes *familiae* monásticas del siglo VI, que seguían una regla común y obedecían a un archiabad común, como las Bangor, Clonard y Iona, presentan una notable semejanza con los arquetipos egipcios y pacomianos.

Con todo, fue en Palestina, Siria y Mesopotamia donde primero y con más fuerza se sintió la influencia del monaquismo egipcio, y las *lauras*[**] del desierto de Siria y los monasterios de Tur Abdin y Monte Izla en Mesopotamia muy pronto se vieron poblados por millares de monjes, algunos de los cuales, como san Simeón Estilita, superaron a los monjes egipcios en los rigores de su ascetismo. Aquí, no menos que en Egipto, el movimiento monástico representa la afirmación de un tipo de espiritualidad puramente oriental frente a la cultura helenística dominante, de suerte que cuando leemos la

Historia religiosa de Teodoreto nos encontramos en un mundo que está más cerca del *sadhu* [el santo hindú] que del mundo eclesiástico europeo, a pesar del hecho de que Teodoreto era un consumado helenista.

Sin embargo, en Siria la división entre la cultura griega y la oriental era mucho menos rígida que en Egipto. Las fuerzas del helenismo no convergían en un único centro como Alejandría, sino que se extendían en todas direcciones sobre el territorio en un centenar de ciudades griegas, las cuales eran como islas en un mar oriental. La política de la monarquía seléucida hacia la población sometida fue siempre más liberal que la de los Tolomeos en Egipto, y tal política se mantuvo en tiempos de Roma y Bizancio. En consecuencia, la cultura de Siria fue ampliamente bilingüe, y los sirios grecoparlantes desempeñaron un papel muy importante en su difusión. Así, el mundo sirio proporcionó el principal canal por el cual la cultura griega penetró en el mundo oriental, y por donde, también, las influencias orientales llegaron a la cultura bizantina. Dicho mundo abarcó, por una parte, representantes del más avanzado tipo de cultura greco-bizantina, como Teodoreto de Ciro y, por otra, centros independientes de cultura aramea, como la escuela de los persas de Edesa y Nisibis, de donde a su vez la versión aramea de la cultura cristiana se difundió a través del Imperio persa, y finalmente al Asia central y hasta la India y China.

Es relativamente fácil seguir este desarrollo oriental, dado que fue un proceso literario y eclesiástico, debido a la actividad cultural de los letrados sirios y a la actividad misionera del Patriarcado de Seleucia-Tesifonte. En cambio, la difusión occidental es más difícil de seguir, puesto que los bizantinos, como sus predecesores clásicos, se negaban a admitir su deuda con los bárbaros, y aun la existencia misma de una cultura bárbara. Pero es incuestionable la importancia del influjo ejercido por el monasticismo sirio y por el culto de los santos sirios, como san Simeón Estilita o san Sergio, el gran mártir, cuya basílica construida en Rosapha, a orillas del Éufrates, fue un importante centro de peregrinaciones para todo el Oriente cristiano. Uno de los primeros poetas arábigos describe al Beni Taglib entrando en batalla bajo la bandera de san Sergio, y su fama se extendió a Occidente hasta Constantinopla y Roma. Aquí, como en muchos otros casos, los canales por los cuales las influencias orientales alcanzaron Occidente no tuvieron carácter literario, sino religioso, y éstos fueron las rutas de los peregrinos, los santuarios famosos y las colonias monásticas orientales, como el gran monasterio de los Akoimetoi en el Bósforo, el cual era del más puro origen sirio.

Sin embargo, no estuvieron totalmente ausentes las influencias literarias, aunque éstas llegaron a Bizancio por segundas manos, a través de la mezclada cultura greco-siria de las ciudades. De este modo, la poesía litúrgica de la Iglesia bizantina fue transformada por la influencia del estilo rítmico del verso religioso sirio. Pero, sobre todo, tanto el pensamiento religioso bizantino como el latino tienen una fuerte deuda con los escritos de un desconocido místico sirio, quien usaba el nombre de Dionisio *el Areopagita* y fue aceptado por san Máximo *el Confesor* y por casi todos los teólogos subsiguientes como la voz auténtica de la tradición apostólica.

De manera semejante, las homilías atribuidas a Macario *el Grande,* las cuales se

difundieron ampliamente y tuvieron un influjo inmenso en el misticismo bizantino, fueron en realidad el trabajo de un sirio, Simeón de Mesopotamia, quien fue influido por las ideas de la secta messalia. Finalmente, en fecha posterior, el resurgimiento del misticismo bizantino que fue iniciado por san Simeón *el Nuevo Teólogo* a principios del siglo XI y alcanzó su completo desarrollo con Gregorio del Sinaí y los hesycastas del siglo XIV, debe mucho a la influencia de un monje nestoriano del siglo VII, Isaac de Nínive, quien, por obra de sus traductores y editores, fue convertido primero en monofisita y finalmente en un santo ortodoxo.

Es difícil exagerar la importancia de esta tradición espiritual en la historia de la Iglesia ortodoxa. En verdad, cuando escritores modernos como Kireyevsky y Khomyakov en un principio, y Berdyaev y Bulgakov posteriormente, expresan el carácter esencial del cristianismo ortodoxo y el contraste entre el misticismo bizantino y el racionalismo romano, sin duda alguna tienen en mente esta tradición. Con todo, dicha tradición es bizantina sólo por adopción, y nunca fue completamente representativa de la cultura bizantina. A través de su historia, los bizantinos se gloriaron de haber heredado la cultura griega, y los humanistas bizantinos, como Miguel Psellos y Juan Ítalo en el siglo XI, y Teodoreto Metokites y Nicéforo Gregoras en el XIV, fueron quizá más genuinos representantes de la cultura bizantina que los místicos y ascéticos.

A través de la Edad Media estos dos elementos coexistieron y algunas veces entraron en conflicto, como en el caso de la condenación de Juan Ítalo en el siglo XI, y la controversia entre Barlaam y Gregorio Palamas en el XIV. Y así, la cultura bizantina tuvo dos aspectos diferentes, cada uno de los cuales representó una tradición histórica y dejó un legado distinto. Por un lado estaba la tradición oriental ascética y mística, la cual fue transmitida por el monasticismo bizantino a la Rusia medieval, y a ella se debe lo que hay de más profundo y espiritual en el cristianismo ruso; por otro lado, la tradición humanista que los bizantinos heredaron de la antigua Grecia y la cual pasaron en el Medievo tardío a la Europa moderna, no por medio de Rusia y los otros pueblos ortodoxos, sino a través de Italia y por obra de hombres como Manuel Crysoloras y el cardenal Bessarión, quien restauró el vínculo clásico entre los mundos griego y latino.

Mas en otra dirección, al oriente del Imperio bizantino, existió el mundo de la cultura arameo-cristiana, la cual se extendía indefinidamente desde el Monte Taurus a través de la Siria septentrional, Mesopotamia y Persia hacia los rincones más apartados del continente asiático. Éste, y no el mundo bizantino, fue el verdadero centro de la cultura cristiana oriental, pero nunca llegó a crear un Estado siriaco nacional e independiente, ni a desarrollar una vida política propia, debido esto a las desfavorables condiciones históricas que propiciaron su debilitamiento irreversible por el impacto de culturas circunvecinas dominantes, como las de Bizancio, Persia y el Islam. Fue solamente en la Iglesia donde la cultura siriaca nacional pudo encontrar su expresión, y por tanto no es de sorprender que su deseo de independencia la haya impulsado a separarse de la Iglesia del Imperio bizantino aun a costa del cisma y la herejía.

Si bien el mundo de lengua aramea nunca logró independencia política, su actividad misionera procreó toda una constelación de Iglesias y culturas; algunas de éstas, como la

cultura turco-cristiana del Asia central —el reino medieval de Juan Preste—, han desaparecido sin dejar huella; otra, la Iglesia de Malabar, sobrevive todavía como una reliquia aislada de un mundo perdido; pero al norte de Mesopotamia, en Armenia y Georgia, prosperó una cultura cristiana, la cual se derivó originariamente de la Iglesia siria oriental y estuvo marcada por una fuerte conciencia de independencia nacional.

En efecto, Armenia ofrece uno de los primeros ejemplos en la historia de una política conscientemente orientada a promover una cultura nacional, pues, como ha demostrado el padre Peeters,[3] los orígenes de la escritura y literatura armenias se deben al esfuerzo deliberado de los líderes del pueblo armenio para salvar su religión y nacionalidad de ser absorbidas por el Imperio persa. Para lograr este objetivo, mandaron una misión cultural a los centros de la cultura siria cristiana en Samosata y Edesa bajo la conducción de san Mestrop *el Maestro,* quien, con la ayuda de letrados sirios, inventó la escritura y el alfabeto armenios y puso los cimientos de una literatura nacional cristiana.

A partir de entonces, por 1 500 años la escritura y la literatura armenias han sido los baluartes de la religión y la nacionalidad armenias. En su gran época, en los siglos IX y X, el reino armenio fue también la plaza fuerte de toda la cristiandad oriental frente al Islam, y cuando este reino fue destruido por el miope imperialismo de Bizancio, el espíritu nacional armenio fue suficientemente fuerte para sobrevivir a la conquista seléucida y recrear un segundo Estado armenio en Cilicia y Comagene; aquí éste entró en contacto con el Occidente latino a través de las cruzadas, y ningún otro pueblo oriental se mostró más tolerante y receptivo a las influencias occidentales que el pueblo armenio. Santos occidentales como santo Tomás de Canterbury fueron celebrados por la Iglesia armenia medieval, y el rito para la coronación real fue traducido al armenio por san Nerses de Lampron para la coronación de León *el Grande* en 1157.[4]

Al mismo tiempo, los armenios se sentían igualmente en casa en el mundo oriental. Haythum I (1226-1269) estuvo en relación amistosa con el Imperio mongol y visitó en persona la corte del gran Kan en Karakorum. Intentó organizar un frente común contra el Islam, entre los mongoles, quienes por ese tiempo estaban en buena relación con los cristianos nestorianos de Oriente, y los cruzados de Occidente, los cuales estaban en estrecha relación con los armenios. Estos ambiciosos planes que fueron continuados por los sucesores de Haythum, León III y Haythum II, quienes fracasaron debido a la falta de apoyo por parte de la cristiandad occidental y a la disolución del movimiento cruzado. Con todo, tales proyectos muestran que todavía en el siglo XIII la cristiandad oriental era un importante factor en la política internacional. No hay documento más interesante en la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente que la relación de la embajada de los monjes sirios desde China, Mar Yaballaha y Rabban Sauma, quienes fueron enviados a Occidente en 1287 por Arghun Kan con objeto de ofrecer esta alianza, y visitaron Roma, París y Burdeos. Contemporáneamente, misioneros occidentales visitaban el Asia central y China y establecían arzobispados en Pekín en 1308 y en Sultanieh, en Persia, en 1318. Si este doble movimiento hacia la integración de la cristiandad oriental y occidental hubiera prosperado, sin duda habría cambiado el curso de la historia al establecer un canal de intercomunicación de un extremo al otro del mundo antiguo, de París a Cantón.

Infortunadamente, esto marcó no un inicio, sino un fin. Aunque en Occidente unas pocas mentes atisbadoras del futuro, como Roger Bacon y Raimundo Lulio, Felipe de Mezières y Marco Sanuto, Gregorio X y Juan XXII, presintieron la importancia del Oriente cristiano, la cristiandad occidental en su conjunto estaba tan dividida por rivalidades políticas y eclesiásticas que no pudo aprovechar esta oportunidad.

La conversión de los mongoles al islamismo privó al reino de Armenia de su apoyo externo, y el incremento de la intolerancia musulmana, que culminó con la desastrosa reacción de Tamerlán, anuló la influencia y la existencia misma del cristianismo sirio en el Asia central. El último rey de la Armenia cristiana murió exiliado en París en 1393 y, tres años después, el gran ejército que Europa occidental envió en auxilio de la cristiandad oriental fue totalmente destruido en Nicópolis, sobre el Danubio. No se volvió a tratar el asunto de la expansión oriental del cristianismo. Aun las tierras que fueron cuna del cristianismo y del helenismo en el Asia Menor y Grecia se perdieron, y Constantinopla se convirtió en la capital del nuevo Imperio no cristiano que fue más extenso de lo que había sido el Imperio bizantino en la época de Justiniano. Por más de 200 años la marea de la conquista musulmana siguió creciendo hasta que sus estandartes fueron llevados a las murallas de Viena,[5] Moscú[6] y Hungría. El baluarte de la cristiandad occidental se había convertido en una provincia turca.

Estos catastróficos sucesos marcan el fin de la civilización medieval. La islamización del Imperio bizantino y la desaparición del trasfondo oriental del antiguo mundo cristiano cambiaron el carácter de la cultura europea, la cual se vio forzada a tornarse en dirección del oeste y a mirar hacia el Atlántico. La corriente oriental de cultura que había fecundado a Europa desde los inicios de la historia se había secado, y por 400 años Occidente hubo de crear por sí solo nuevas formas de vida y construir un mundo nuevo.

---

[*] Título original: “The Christian East and the Oriental Background of Christian Culture”, en *Medieval Essays,* cap. II, 1934-1953.

[1] *Cfr.* su introducción a *Byzantium: An Introduction to the East Roman Tradition,* editado por N. H. Baynes y H. S. B. Moss, p. XX.

[2] *Cfr. The Cities of St. Paul, Luke the Physician y Studies in the History and Art of the Eastern Provinces.*

[**] Especie de monasterios semieremíticos. [T.]

[3] P. S. J. Peeters, *Orient et Byzance: le tréfonds oriental de l’hagiographie byzantine* (1950), p. 25, y “Pour l’histoire des origines de l’alphabet arménien”, en *Revue des études arméniennes,* vol. IX, pp. 203-237.

[4] Peeters, *op. cit.,* p. 194.

[5] En el año 1529 (y nuevamente en 1683).

[6] En los años 1570 y 1571.

VII. EL OCCIDENTE CRISTIANO Y LA CAÍDA DEL IMPERIO ROMANO[*]

SAN AGUSTÍN HA SIDO CONSIDERADO CON FRECUENCIA UN PERSONAJE que rebasa a su época, como el que inaugura un nuevo mundo y el primer hombre del Medievo. Otros, por el contrario, lo ven como el heredero de la antigua cultura clásica y el último exponente de la Antigüedad. En ambas ideas hay un elemento de verdad, pero en realidad él no pertenece al mundo clásico ni al medieval. Es esencialmente un hombre de su época, esa singular época del Imperio cristiano que ha sido tan desdeñada por los historiógrafos, la cual, sin embargo, señala uno de los momentos vitales en la historia del mundo. Esta edad presenció la caída de Roma, el tránsito del gran sistema [político] que por más de cinco centurias había controlado los destinos de la humanidad y la colocación de los cimientos de un nuevo mundo. Agustín no fue un pasivo espectador de la crisis. Fue, en mucho mayor grado que cualquier emperador, general o guerrero bárbaro, un forjador de historia y un constructor del puente que había de conducir del antiguo al Nuevo Mundo.

Desafortunadamente, aunque no falta evidencia histórica, rara vez se aprecia la importancia real de este periodo. Desde el Renacimiento, la enseñanza de la historia antigua ha sido tratada como parte del estudio de los clásicos, y en consecuencia termina con la época de los Antoninos, mientras que la enseñanza de la historia moderna está ligada con la visión nacionalista y comienza con el nacimiento de los pueblos europeos. Consiguientemente, hay un vacío de unos 500 años, desde el siglo III hasta el VII, en el conocimiento de las personas medianamente instruidas. Este periodo dura desde el colapso del antiguo Imperio romano en el siglo III hasta la caída del reconstituido Imperio de Oriente en el VII bajo la presión de las invasiones musulmanas. Éste es el periodo del Imperio cristiano, el Imperio de Constantino y Justiniano, la edad de los Padres de la Iglesia y de los grandes concilios. Este periodo merece ser estudiado en su conjunto, en y por sí mismo, y no de manera fragmentaria y desde puntos de vista contrastantes. Hasta hoy, los historiadores seculares se han limitado a estudiar un lado, en tanto que los historiadores eclesiásticos se limitan al otro, sin conceder la debida atención a los resultados de la contraparte. Para encontrar un historiador igualmente competente en ambos campos, deberíamos volver a los días de Tillemont.

Los historiadores modernos de este periodo han demostrado poca simpatía por los logros religiosos de la época. Los más grandes de ellos, Gibbon y el profesor Bury, fueron librepensadores con una fuerte parcialidad contra el cristianismo, en tanto que los demás, desde tiempos de Finlay, Burckhardt y Gregorovius hasta Seeck, Stein y Rostovtzeff en nuestros días, todos ellos escriben desde el punto de vista secularista. Esto es peculiarmente infortunado, no sólo porque la mayoría de los hechos históricos tienen un carácter religioso, sino también porque todo el desarrollo histórico resulta

inexplicable cuando es mirado desde un punto de vista puramente secular. Descuidar y menospreciar las realizaciones religiosas de esa época es tan fatal para una verdadera comprensión de la misma como lo sería desatender el factor económico en el estudio de la historia de Europa en el siglo XIX, pues el verdadero interés y la importancia de aquella edad fueron esencialmente religiosos. Ello marca el fracaso del más grande experimento en la civilización secular que el mundo haya visto, y el retorno de la sociedad a los principios espirituales. Ésta fue al mismo tiempo una época de pérdida material y de recuperación espiritual, cuando en medio de las ruinas de un sistema en bancarrota hubo hombres que se esforzaron, paciente y penosamente, por reconstruir sobre cimientos eternos la casa de la vida.

Esta revolución vital no debe nada a los pueblos nuevos. Ésta se había realizado estando todavía intacto el Imperio romano e incólume la Ciudad Eterna. Fue más bien este cambio y no la desintegración material del Estado romano lo que marca la ruptura entre la antigua civilización clásica y la del mundo bizantino y medieval.

Roma había ganado su imperio mundial por su genio militar y su organización política, pero su contribución a la cultura fue relativamente pequeña. Roma, más que creadora de cultura, fue un agente de su expansión; su parte en esta empresa fue la del soldado y el ingeniero que despejan el terreno y construyen los caminos para el avance de la civilización. La cultura cosmopolita que llegó a ser común a todo el Imperio romano fue, básicamente, creación del genio helénico. Tuvo sus orígenes en la vida de la ciudad-Estado griega y ya había adquirido el carácter de civilización mundial en los grandes Estados del mundo helenístico. Alejandro Magno y sus sucesores consideraron como misión suya difundir esta civilización en las tierras conquistadas por ellos. Por todo el Oriente, desde el Mediterráneo y el Mar Negro hasta el Oxus y el Indo, surgieron incontables ciudades que en su organización, su vida social y sus edificaciones imitaron el modelo de la ciudad griega. Y cada una de estas ciudades se convirtió en un centro de difusión de la cultura del Occidente griego. Los campesinos no dudaron en seguir con su propia forma de vida y servir a sus nuevos patrones tal como habían servido a los conquistadores de otros tiempos, pero las clases media y superior fueron atraídas poco a poco por la sociedad privilegiada, y así se helenizaron completamente o al menos adquirieron la apariencia superficial de las maneras y la cultura griegas. De este modo y gradualmente vino a prevalecer a lo largo y ancho del mundo helenístico un tipo único de civilización urbana.

Roma, por su parte, se apropió de esta herencia de las monarquías helenísticas y continuó la obra de éstas. Pero lo hizo con un espíritu enteramente práctico y utilitario. Para empezar, su actitud fue totalmente egoísta, y organizó el mundo solamente para explotarlo. Los capitalistas, los prestamistas, los traficantes de esclavos y los cobradores de impuestos romanos bajaban a Oriente como un enjambre de langostas que sorbían la vida de los pueblos sojuzgados. Todo romano, desde el aristocrático capitalista, como Bruto y Lúculo, hasta el ínfimo agente de las grandes corporaciones financieras, tuvo participación en el saqueo.[1] La era de la República culminó en una orgía de explotación económica que arruinó la prosperidad de los pueblos dominados y puso a la misma Roma

al borde de la destrucción.

La crisis fue solucionada por la fundación del Imperio. Julio César y Augusto pusieron fin al desgobierno de la oligarquía capitalista y a la tiranía de aventureros militares y volvieron al ideal helenístico de una monarquía ilustrada. La provincias recobraron su prosperidad, y tanto en el Oriente helenístico como en el Occidente latino se dio una nueva expansión de la civilización urbana. Por dos centurias el mundo antiguo disfrutó una era de sostenido progreso material.

Por todas partes, desde Gran Bretaña hasta Arabia, de Marruecos a Armenia, se extendían la riqueza y la prosperidad, se fundaban nuevas ciudades y los pueblos más atrasados adoptaban formas superiores de civilización. Y este proceso fue especialmente notable en África, en donde todavía hoy quedan majestuosas ruinas de muchas ciudades romanas que impresionan al turista con las pruebas de una civilización desaparecida. Aun la apartada y poco importante población de Timgad, en África del Norte, posee edificios públicos y monumentos más hermosos que muchas ciudades modernas con mayor riqueza y población. Dicha ciudad tenía teatros y anfiteatros en los que se ofrecían espectáculos gratuitos para el entretenimiento del pueblo; tuvo pórticos y basílicas en donde los ciudadanos podían atender a los asuntos públicos o pasar su tiempo libre; tuvo también baños y gimnasios, bibliotecas y salas de lectura, así como templos destinados no solamente al culto religioso —como nuestras iglesias—, sino que también eran centros para ceremonias cívicas y fiestas públicas. Probablemente nunca hubo una era en la cual se dieran tantas oportunidades para vivir una existencia placentera y civilizada, pues la ciudad antigua no era, como la moderna, un lugar para el trabajo y los negocios; existió más bien para el bienestar de los ciudadanos y era el centro de una activa vida comunal vivida en público y a cuenta del erario.

En Roma encontramos la ejemplificación más sorprendente del principio democrático griego, según el cual el ciudadano tiene derecho a la alimentación y al entretenimiento a expensas del Estado. Roma llevó este principio a sus extremas consecuencias. Estos derechos fueron el último privilegio de la democracia romana, la cual perdió toda participación en el gobierno del Imperio, mas estos privilegios, lejos de desaparecer con la pérdida de los derechos políticos, continuaron vigentes hasta el último periodo del Imperio. El reparto de trigo fue limitado por Augusto a 200 000 ciudadanos, pero aun así requería una vasta organización, cuyos vestigios pueden verse en las ruinas de los graneros públicos de Ostia y en la asignación, para el consumo de la capital, de las mejores áreas mediterráneas —Egipto y Sicilia— para el cultivo de granos. Además, con el correr del tiempo, a la porción de trigo se añadió la distribución gratuita de otros artículos, como aceite, vino y tocino. También fueron frecuentes donaciones monetarias aun en tiempos de la República, y durante el reinado de Augusto se hicieron seis distribuciones de dinero por el equivalente de dos y tres libras esterlinas con 10 chelines por cabeza, a una cantidad de ciudadanos que oscilaba entre 200 000 y 320 000 personas.

No menos importante fue lo concerniente a la diversión del pueblo. Los juegos del circo y el anfiteatro importaban enormes gastos y ocupaban una parte considerable del

año. Aparte de los festejos especiales, que podían tener una duración de hasta 100 días, los juegos regulares tomaban hasta 66 días en tiempos de Augusto, pero hacia el siglo IV llegaron a sumar 175 días.

Finalmente, los edificios públicos absorbieron grandes sumas del erario. Hasta cierto punto, este gasto llegó a servir a fines de verdadera utilidad social, como en el caso de los acueductos, que proporcionaron a Roma un suministro de agua mejor que el de muchas capitales modernas; pero, por lo demás, el gasto público fue completamente improductivo. El Coliseo, que por ocho siglos representó el símbolo del poder material de la Roma imperial, fue erigido para servir a las bárbaras diversiones del populacho romano. Los palacios imperiales y los foros con sus templos, bibliotecas y pórticos brindaron un suntuoso trasfondo para la vida social de la corte imperial y de la capital. Pero los monumentos más característicos del periodo imperial son las termas, las cuales no dejaron de crecer en tamaño y esplendor hasta la época de Diocleciano y Constantino. Éstas no eran meros baños públicos como los usuales de nuestro tiempo, sino amplios espacios abiertos adornados con obras del arte griego y helenístico, y en ellas había baños, gimnasios, bibliotecas y salas de lectura. Las construcciones públicas de esta época sobrepasan a lo que el mundo moderno ha visto hasta hoy. La Roma imperial se convirtió en la ciudad de oro[2] y mármol, digna encarnación de la *Dea Roma* a la cual daban culto sus súbditos.

La ciudad y la vida romanas fueron el ideal que las ciudades del Imperio trataron de imitar de acuerdo con sus posibilidades. Cada cual trataba de emular a su vecina en el esplendor de sus edificios públicos y en el número de sus juegos y festivales. No solamente millonarios como Herodes Attico, sino todos los ciudadanos de mediana opulencia contribuyeron liberalmente con su dinero al esplendor de su ciudad nativa, ya construyendo baños públicos, teatros y pórticos, ya financiando espectáculos populares o bien haciendo donaciones con fines educativos y de beneficencia.

Todo esto atestigua un alto nivel de cultura material y un admirable desarrollo del espíritu público por parte de la clase ciudadana, pero desde el punto de vista moral y espiritual la situación fue menos satisfactoria. Todo el vasto desarrollo de prosperidad material y ostentación exterior no tuvo ningún propósito espiritual. Su fin principal era simplemente la satisfacción del egoísmo corporativo. El elemento religioso en la cultura antigua, que inspiró el patriotismo cívico en los siglos V y VI d.C., había desaparecido de la civilización cosmopolita de la era imperial. Los templos de los dioses permanecían, pero habían perdido su significación espiritual, quedando como apéndice ornamental de la vida pública y como un elemento del ceremonial cívico. Para la gente instruida, la religión se reducía a la filosofía, una filosofía que abastecía de altos ideales morales a la elite, pero que era incapaz de influir en la masa de la sociedad.

La verdadera religión de la sociedad no fue la filosofía pagana de hombres como Marco Aurelio o Máximo de Madaura —contraparte de san Agustín—, sino el culto del placer material y del éxito. El cristianismo debía temer más a Trimalco que a Juliano *(el Apóstata),* y el verdadero Anticristo no era Apolo, sino Satanás, “el príncipe de este mundo”. La mayoría de los escritores cristianos, desde el tiempo de san Pablo hasta el

siglo V, estuvieron de acuerdo en esto. San Agustín mismo, en un bien conocido capítulo de *La ciudad de Dios,* revela el crudo materialismo que subyace a la oposición de la sociedad pagana al cristianismo, y demuestra que tal materialismo era tan inconciliable con las antiguas tradiciones romanas como con la doctrina cristiana; su ideal no era la virtud cívica y el patriotismo, sino pasarla bien y tener más grandes y mejores espectáculos. Él escribe:

> Ellos no se inquietan por la degradación moral del Imperio, lo que quieren es que éste sea próspero y esté seguro. "Lo que nos importa —dicen ellos— es que cada cual pueda acrecentar su riqueza y gastarla suntuosamente y tener en sujeción a los más débiles. Que los pobres sirvan a los ricos para que llenen sus vientres y así puedan vivir en holganza bajo su protección, que los ricos tengan a los pobres bajo su dependencia y para engrandecer su prestigio […] Que las leyes protejan los derechos de propiedad y que no intervengan en asuntos morales. Que haya abundancia de prostitutas a disposición de quien sea, especialmente de aquellos que no pueden tener una concubina propia. Que haya vistosos palacios y suntuosos banquetes en donde el que quiera pueda entretenerse, beber, hartarse y regodearse de día o de noche, cuanto quiera o pueda. Que por todas partes se oiga el bullicio de la danza, que los teatros resuenen con voluptuoso regocijo y con toda clase de sanguinarios y depravados placeres. Que sea visto como enemigo público aquel a quien desagradaren estos placeres, y si tratase de oponerse a ellos, que la turba lo persiga hasta darle muerte. Mas por lo que ve a los gobernantes que están dedicados a procurar la felicidad del pueblo, que sean tratados y se les dé culto como a dioses. Que ellos tengan cuidado de que no haya guerra, ni peste ni calamidad alguna que pueda interferir con la prosperidad de este reino."[3]

Esta acusación contra el espíritu de hedonismo y materialismo que dominó a la sociedad romana aparece en todos los escritos de los Padres de la Iglesia y es respaldado por muchos autores no cristianos. Aun concediendo las exageraciones del moralista, no hay duda de que tal acusación es sustancialmente verdadera. Este espíritu no estaba confinado a las grandes ciudades como Roma, Antioquía y Cartago; también era característico de la sociedad provincial, como lo atestigua san Jerónimo en típica sentencia sobre sus compatriotas.[4]

Es erróneo suponer que la era del Imperio fue una era religiosa porque se vio marcada por una proliferación de movimientos religiosos. Las religiones mistéricas y la tendencia al ascetismo y al misticismo son prueba de la bancarrota religiosa de la sociedad imperial, que indujo a la gente de espíritu religioso a buscar un espacio para la vida espiritual fuera de la vida citadina y social, en un ideal esotérico de salvación individual. Aun el estoicismo, un movimiento de esa época que inculcaba un ideal desinteresado de deber social, fue fundamentalmente un credo individualista y asocial. La cultura reinante se había secularizado casi por completo, y las tendencias religiosa y social se volvieron opuestas entre sí.

La única excepción a esta tendencia la encontramos en la tradición judaica, una tradición religiosa que preservó su independencia frente a la cultura helenística cosmopolita. El intento de los reyes seléucidas de helenizar a la nación judaica motivó la revuelta nacionalista del tiempo de los Macabeos, la cual fue nada menos que una cruzada contra el helenismo, y aunque el Imperio romano logró vencer la resistencia militar de la nación judaica, no logró quebrantar su resistencia espiritual. Los judíos siguieron siendo un pueblo aparte y rehusaron someterse a la cultura dominante y

participar en la vida citadina. La Iglesia primitiva heredó esta tradición. Los cristianos, no menos que los judíos, sostuvieron ser un pueblo aparte, "un pueblo escogido, una nación santa, un sacerdocio real". Pero esta demanda no implicaba aspiración política alguna. Durante los siglos de persecución los cristianos permanecieron fieles a las enseñanzas de san Pedro y san Pablo, sometidos al gobierno imperial como a una autoridad establecida por Dios. San Clemente compuso una hermosa plegaria por los príncipes y gobernantes, la cual no estaría fuera de lugar cuando cambiaran las circunstancias de la sociedad cristiana.

Pero esta lealtad política al Imperio como a un Estado solamente mitiga la irreconciliable hostilidad del cristianismo a la cultura imperial. La Iglesia era en gran medida una alternativa y un sustituto de la vida comunal de la ciudad-Estado. Ella atraía a todos aquellos elementos que no podían encontrar satisfacción en la prosperidad material de la cultura dominante: las clases desprotegidas, los pobres y los oprimidos, las poblaciones orientales subyugadas, y sobre todo aquellos que estaban descontentos con el materialismo y la sensualidad prevalentes en la sociedad pagana, quienes sentían la necesidad de apoyar sus vidas en una religión socialmente vivida.

Por consiguiente, era inevitable que el cristianismo entrara en conflicto con la sociedad y el gobierno paganos. Para el hombre ordinario, el cristiano era un ateo antisocial, "un enemigo de la raza humana" que se apartaba de todo aquello que hace agradable la vida. Para las autoridades, el cristiano era un descontento pasivo, un súbdito desleal que no tomaba parte en la vida pública ni rendía homenaje al emperador. El cristiano, por su parte, consideraba el culto oficial del emperador como un acto supremo de blasfemia, pues implicaba la divinización del poder material y la elevación de la creatura al lugar del Creador.

Mientras el Imperio se limitaba a la función secular como guardián de la paz y el orden, la Iglesia estuvo dispuesta a reconocerlo como representante de Dios, pero tan pronto como el Imperio exigía una fidelidad exclusiva e intentaba ejercer su poder sobre almas y cuerpos de sus súbditos, la Iglesia lo condenó como representante del Anticristo. Así, las denuncias del Apocalipsis son parte integrante de la actitud cristiana frente al Imperio, igual que la doctrina de san Pablo sobre la sumisión leal al mismo. Para san Juan, el culto oficial al emperador, tal como se ejercía en la provincia de Asia, es el culto de la Bestia, y Roma misma, la *Dea Roma* de la religión estatal, es la gran prostituta entronizada sobre las aguas, embriagada con la sangre de los santos y los mártires de Jesús. Con todo, conviene advertir que Roma no es vista como una potencia militar conquistadora, sino como el centro de una cultura suntuosa y cosmopolita, el gran mercado en el cual se congregan los traficantes de todo el orbe. Lo que denuncia el Apocalipsis no es la opresión militar y política, sino el triunfante materialismo de Roma.

Nada puede dar una imagen más vívida del fracaso de una civilización material para satisfacer las necesidades del alma humana que la visión, que ofrece san Juan en el Apocalipsis, del emplazamiento a los poderes del mundo pagano ante la justicia eterna por las almas de sus víctimas inocentes. La civilización antigua se había colocado en oposición al espíritu religioso y había alienado las más profundas energías en el espíritu

de la época, y por ello su destino final quedó sellado. Hay un notable pasaje en uno de los sermones de san Gregorio, en el cual él, desde el desorden y miseria de la edad que le tocó vivir, mira la pretérita prosperidad material del mundo donde padecieron los mártires; en sus días, el mundo parecía estar muriendo, nos dice en una de sus homilías: "Por todas partes hay muerte, hay luto y desolación". En la era de Trajano, por el contrario, "hubo larga vida y salud, prosperidad material, crecimiento de población y la tranquilidad y paz cotidianas; sin embargo, mientras la vida del mundo estaba todavía floreciente, en el corazón de los hombres se había marchitado".[5] *In cordibus aruerat:* ésta fue la verdadera y más profunda razón de la ruina de la civilización antigua; ella no tenía sus raíces en el alma humana y se había vuelto cada vez más vacía y estéril. El centro vital de la sociedad futura no podía encontrarse en la ciudad-Estado, sino en la *ecclesia* cristiana.

¿Vamos, entonces, a concluir con Renan que la aparición del cristianismo fue lo que causó la decadencia del Imperio? "El cristianismo —dice— fue el vampiro que succionó la sangre vital de la sociedad antigua y produjo ese estado de debilitamiento general contra el cual los patrióticos emperadores lucharon en vano."[6] Ciertamente, la victoria del cristianismo influyó en el proceso de declinación de la cultura antigua, pero de ello no se sigue que el cristianismo sea el directo responsable de dicha ruina. La cultura urbana cosmopolita del Imperio tardío decayó por sus inherentes debilidades, y aun antes de la victoria del cristianismo ya había perdido su justificación por razones sociológicas y económicas.

A pesar de su aparente prosperidad y su brillante fachada externa, el vasto desarrollo de la vida citadina bajo el Imperio estuvo fuera de toda proporción respecto de su fuerza real. La vida urbana fue una elaborada superestructura construida sobre cimientos débiles e inestables, pues tal civilización de la era imperial fue esencialmente la de una clase social ociosa que se apoyaba sobre la base del trabajo de los esclavos y de la servidumbre rural. El enorme gasto cívico en construcciones y juegos públicos era totalmente improductivo y daba lugar a una creciente sangría de los recursos económicos del Imperio. Al mismo tiempo, el proceso de urbanización trajo consigo un agotamiento similar de recursos humanos, puesto que la clase ciudadana fue en extremo estéril y hubo de renovarse constantemente con elementos extraídos, por lo general, de la clase de los libertos. Por lo demás, ni la clase alta ni la baja de la ciudad pudieron proveer del conveniente elemento militar, y así el Imperio, para hacerse de tropas, se vio precisado a depender cada vez más de la población rural, especialmente de nativos de las provincias menos civilizadas y recientemente conquistadas.[7]

El Imperio romano y el proceso de urbanización que lo acompañó fueron, de hecho, un vasto sistema de explotación que manejaba los recursos de las provincias para concentrarlos en las manos de una clase privilegiada. El sistema funcionó bien mientras el Imperio se expandía, ya que siempre había tierras para urbanizar y abundante trabajo barato de esclavos para cultivarlas. Pero, hacia el fin del siglo II, al cabo del periodo de expansión externa y de paz interna, se produjo el fin de este estado de cosas; el Imperio,

con los recursos en disminución, hubo de enfrentar la creciente amenaza de invasiones externas y de quebrantos internos. No obstante su aparente opulencia y esplendor, la sociedad urbana del Imperio no tenía fuerzas de reserva, ni en hombres ni en dinero, y así fue incapaz de hacer frente a la crisis. La acaudalada burguesía provincial, que había sido la columna vertebral del Imperio en el siglo II, estaba arruinada y perdió su influjo sobre el gobierno. El poder pasó a la soldadesca, que por su origen pertenecía a la clase campesina y no simpatizaba con la tradición cívica.[8]

Así, el siglo III presenció una revolución social y constitucional de extraordinario alcance. La gran ruptura en la historia del mundo antiguo —el fin de la sociedad antigua y la inauguración de un nuevo orden— no ocurrió en el tiempo de san Agustín, cuando los bárbaros conquistaban las provincias occidentales y la unidad del Imperio quedó destruida, sino un siglo antes, en tiempos de la anarquía militar que siguió a la caída de la casa del emperador Severo. Cuando los emperadores-soldados ilíricos lograron contener la ola de anarquía y rechazar a los enemigos de Roma, el Imperio que ellos restablecieron no fue ya el mismo Estado de antes. La antigua sociedad civil estaba en agonía, y ni el Senado ni la ciudadanía italiana ni las ciudades-Estado provinciales tenían la suficiente fuerza para constituir la base necesaria de un gobierno y una administración. Únicamente el ejército y el poder imperial sobrevivían como fuerzas vivas. Mas el emperador no era solamente el primer magistrado del Estado romano; era también el representante de las grandes monarquías helenísticas, las cuales habían heredado las tradiciones absolutistas del Estado oriental.

En Oriente, especialmente en Egipto, la organización de la sociedad era enteramente distinta de la del mundo grecorromano. En vez de la clase de ciudadanos libres, apoyada en el trabajo de los esclavos, la población prácticamente se componía de siervos, oficiales y sacerdotes. Las instituciones de la ciudad-Estado, tales como la propiedad privada y la esclavitud, casi no existían en Egipto. En este país, la vida económica estaba controlada directamente por el Estado, y cada clase social se hallaba vinculada a una tarea específica; en él imperaba un sistema de socialismo de Estado, en el cual éste era el único terrateniente y él mismo organizaba la manufactura y distribución de los bienes por medio de los monopolios, las fábricas y los almacenes estatales.

El emperador Diocleciano y sus sucesores derivaron de esta fuente los nuevos principios en los cuales fundaron su trabajo de reorganización del Estado romano. La misma agencia imperial adquirió las características de un reino oriental. El emperador dejó de ser el *princeps* [oficial principal] del Estado romano y el comandante supremo de las legiones romanas para convertirse en un monarca sagrado rodeado del ceremonial y el solemne ritual de una corte oriental. “El Palacio Sagrado” se convirtió en el centro de gobierno y en la cúspide de una vasta jerarquía oficial. El Imperio ya no fue una federación de ciudades-Estado, cada una de las cuales constituía una unidad de autogobierno, sino un Estado burocrático centralizado que controlaba la vida de sus miembros hasta el mínimo detalle. La sociedad se apoyaba en el principio del servicio obligatorio al Estado, y cada clase y ocupación estaba sujeta a regulaciones oficiales y tendía a convertirse en una estable casta hereditaria. Las ocupaciones esenciales para el

servicio público, especialmente aquellas relacionadas con el suministro de alimentos, estaban organizadas en gremios hereditarios, los cuales eran corporativamente responsables del cumplimiento de sus obligaciones. El mismo principio se aplicaba, y de manera más estricta, a la tierra, de la cual en último recurso dependía el Estado para proveerse de alimentos y rentas. En consecuencia, el gobierno hacía todo lo que estaba en su poder para impedir que la tierra dejara de cultivarse. El campesino, fuera libre o esclavo, se hallaba ligado a la tenencia de la tierra y estaba impedido de abandonar su cultivo o de emigrar a otro lugar. Si la parcela era abandonada y no se encontraba su poseedor, los terratenientes vecinos eran solidariamente responsables de cultivar esa parcela y de pagar los tributos. De igual manera, los miembros de la clase ciudadana eran corporativamente responsables del pago de las contribuciones de todo el territorio de la ciudad, y estaban atados a su *curia* [concejo ciudadano], tal como el campesino lo estaba a su tierra, de tal suerte que si un ciudadano intentaba escapar de sus obligaciones fiscales enrolándose en el ejército o emigrando a otra región, se exponía a ser arrestado y devuelto a su curia, como un esclavo fugitivo.

Bajo estas condiciones, el antiguo ideal civil de las clases ociosas había desaparecido y había sido remplazado por el del Estado servil. La aristocracia urbana perdió su prosperidad económica y su prestigio social, y su lugar fue tomado por los miembros de la jerarquía oficial y por los grandes terratenientes establecidos fuera de la curia y que eran suficientemente fuertes para resistir las extorsiones de los cobradores de impuestos y la opresión de la burocracia. La sociedad tendía cada vez más a volver a su origen agrario, y la ciudad-Estado ya no fue el centro vital de la entera estructura social, como lo había sido durante las ocho centurias clásicas de la cultura mediterránea.

Pero esta revolución social trajo consigo muy importantes cambios en las relaciones del Imperio con la religión. El antiguo culto oficial estaba esencialmente relacionado con las instituciones de la ciudad-Estado, y ahora que éstas habían perdido su vitalidad, el Estado se hallaba en peligro de quedarse sin fundamentación religiosa alguna. El nuevo Estado unitario requería una religión de carácter más universal que los cultos politeístas de la ciudad-Estado y, de hecho, se puede observar durante el siglo III una tendencia hacia un vago monoteísmo semifilosófico en la sociedad pagana.[9] Esta tendencia encuentra su expresión en el culto del sol, el cual fue adoptado por el emperador Aureliano y sus sucesores como la deidad tutelar del Imperio. No hay duda de que esto se debió en gran medida a las influencias sirias y persas, pues vemos en los escritos de Juliano[10] cuán fácilmente se adaptaron éstas a los ideales de la especulación filosófica de ese tiempo y cuán aptas eran para servir como principio inspirador de la vida religiosa de esa época y como culto oficial de la nueva monarquía orientalizada.

Sin embargo, esta solución no estaba destinada a prevalecer, pues el emperador Constantino no se contentó con el vago monoteísmo solar que había sido la religión de su hogar, sino que rompió abruptamente con esta tradición y estableció una nueva base religiosa para el Imperio mediante una alianza con la proscrita y perseguida Iglesia cristiana. Éste fue un acto de singular valentía, y no es de sorprender que muchos historiadores, desde el tiempo de Gibbon a Ferdinand Lot, en nuestros días, lo hayan

considerado un acto de locura que ponía en peligro la estabilidad del Imperio, sacrificando los intereses del sector ciudadano más influyente y leal para conciliar a una minoría antipatriótica. Con todo, es posible que Constantino, como hombre de Estado, haya tenido más visión que sus críticos, pues la Iglesia era una fuerza vital y creativa en la vida social y espiritual de su tiempo. Ella trajo a la sociedad justamente aquellos elementos de libertad, iniciativa personal y acción cooperativa que más necesitaba el Imperio.

La vida civil se había extinguido casi por completo, y el ser ciudadano significaba apenas poco más que la obligación de pagar tributos. La ciudadanía del futuro se hallaba en la Iglesia. Era una ciudadanía mucho más amplia que la de la antigua ciudad-Estado, ya que estaba abierta a todos los hombres, aun a los esclavos, y los pobres tenían allí una posición privilegiada. Ellos eran la *plebs Christi* —el pueblo de Cristo—, y la riqueza de la Iglesia era en un sentido muy real "el patrimonio de los pobres". De la misma forma, las funciones de los magistrados como representantes y protectores del pueblo pasaron a los magistrados de la nueva sociedad, los obispos cristianos. Mientras que los primeros habían llegado a ser meros títeres en las manos de la burocracia, los segundos eran un poder independiente en la sociedad del Imperio tardío. La elección del obispo fue el último derecho que el pueblo conservó, y se conocen casos innumerables del ardor con que la gente se sirvió de tal derecho. El hombre que tenía don del liderazgo y en quien el pueblo tenía confianza era, sin más, candidato a la elección, aunque él mismo no lo quisiera. En el caso de san Ambrosio vemos a un oficial seglar de alto rango, el cual ni siquiera estaba bautizado, que por aclamación popular es elegido obispo de la más importante sede del norte de Italia y ordenado sin tener él ese deseo. Más extraño es todavía el caso de Sinesio, un neoplatónico y hombre de letras que fue elegido obispo de Tolemaida, en Libia, por su patriotismo y por ser un decidido defensor de los derechos de sus conciudadanos.[11]

El obispo cristiano fue, de hecho, una figura de gran relieve en la vida social de ese tiempo. Su posición era algo enteramente nuevo, de lo cual no existen precedentes en la antigua religión de la ciudad-Estado o en los sacerdocios de las religiones mistéricas orientales. El obispo no solamente gozaba de gran prestigio religioso como jefe de la Iglesia cristiana, sino que también era líder del pueblo en asuntos sociales; llegaba a desempeñar las funciones de un tribuno popular cuyo deber era defender a los pobres y oprimidos y vigilar que los fuertes no abusaran de su poder. Él estuvo solo entre el pueblo y la opresión de la burocracia; no temía oponerse a una ley injusta o excomulgar a algún gobernante opresor. La vida y la correspondencia de san Ambrosio, san Basilio, Sinesio y el mismo san Agustín muestran con qué frecuencia los obispos debían intervenir entre el gobierno y el pueblo y con qué intrepidez cumplieron su deber. Se refiere que en una ocasión un prefecto pretoriano, sintiéndose ofendido por la libertad con que san Basilio le dirigió la palabra, le manifestó que nunca le habían hablado de esa manera. "Sin duda —replicó san Basilio— es que usted nunca se encontró con un obispo."

De igual forma, fue el obispo, más que el magistrado civil, quien heredó la tradición

cívica de la oratoria popular. En tanto que en el Foro y el Ágora había silencio, las iglesias cristianas resonaban con los aplausos y las aclamaciones de las muchedumbres que vibraban con la voz del orador. En las homilías *Sobre las estatuas* de san Juan Crisóstomo, pronunciadas ante el pueblo de Antioquía, cuando la suerte de la ciudad pendía de la balanza, se puede escuchar el último eco de la tradición oratoria helenística que se remonta a la edad de oro de la democracia ateniense. Y si los sermones de san Agustín no tienen la gracia clásica de su gran contemporáneo sirio, no son por ello ejemplos menos interesantes de genuina oratoria popular adaptada al gusto más simple y menos refinado de una audiencia provinciana.

La Iglesia estaba tomando también el lugar del Estado en la organización de la caridad y la ayuda a los pobres. Toda iglesia tenía su *matriculum,* o censo de personas que recibían asistencia formal, y grandes sumas se gastaban en toda clase de obras de caridad. Por todas partes del Imperio se construyeron y fueron dotados hospitales, orfanatos y hosterías para viajeros, de tal suerte que la basílica fue muchas veces el centro del barrio que vivía por y para la Iglesia. Así, la Iglesia en esta edad oscura destaca como una esperanza para la gente, tanto en lo espiritual como en lo material. Ella salvó al individuo de quedar aplastado bajo la presión del Estado servil y le abrió un nuevo mundo de actividad social y espiritual en el cual la libre personalidad tuvo espacio para desenvolverse.

De ahí que cuando aconteció el colapso final del gobierno imperial en Occidente, el obispo quedó como el líder natural de la población romana; él fue el representante de la antigua cultura secular así como de la nueva sociedad espiritual, y fue por medio de él, principalmente, como se conservó la continuidad de la civilización occidental.

Comme aux jours de scandales
Un vieil évêque en sa ville assiégée
Par des Alains, des Goths ou des Vandales

…………………………………………

Son esprit las porte un double fardeau
Derrière lui sur le mur noir et froid
La vieille louve allaite les jumeaux
Et devant lui Jésus meurt sur la croix.[12]

[Como en los días de ignominia
un viejo obispo en su ciudad sitiada
por los alanos, los godos o los vándalos

…………………………………………………

Su espíritu lleva un doble fardo:
a su espalda, sobre el muro negro y frío,
la vieja loba amamanta a los gemelos
Y delante de él Jesús muere en la cruz.]

Sin embargo, en el siglo IV estas diversas tradiciones distaban mucho de reconciliarse entre sí. De hecho, en la cultura del Imperio tardío coexistieron tres elementos distintos o, más bien, tres sociedades distintas: la nueva sociedad religiosa de la Iglesia cristiana, con su tradición de autoridad espiritual independiente; la ciudad-Estado, con sus tradiciones helenísticas de cultura intelectual y material, y el Imperio mismo, que cada vez más propendía a la tradición oriental de la monarquía sagrada y el colectivismo burocrático.

En esta época, la Iglesia no se mantuvo totalmente aislada de la sociedad secular, aunque no había logrado cristianizarla. La cultura cívica permanecía pagana en espíritu y en gran medida también en su aspecto exterior. Pero si bien la Iglesia permanecía hostil al paganismo y a la inmoralidad de la vida cívica como se veía en los espectáculos públicos y en los juegos del anfiteatro, por otra parte no rehusaba reconocer los valores de la tradición clásica en la esfera intelectual. Los Padres de la Iglesia, casi sin excepción, pasaron por las escuelas de retórica y sus mentes estaban impregnadas de la literatura clásica. San Basilio y san Gregorio Nacianceno habían estudiado en la universidad de Atenas, centro de la cultura pagana; san Juan Crisóstomo fue el más brillante discípulo de Libanio, el maestro pagano más renombrado de su tiempo; san Agustín fue un retórico profesional, en tanto que san Jerónimo, de toda su generación, es el más típico representante de la tradición retórica con todas sus virtudes y defectos.

La cultura patrística es, por consiguiente, una mezcla de elementos clásicos y cristianos. Los escritos de san Ambrosio, por ejemplo, presentan tantas reminiscencias de autores clásicos como los de cualquier letrado del Renacimiento. Los dos Apolinares, san Gregorio Nacianceno, Paulino y Prudencio se esforzaron por crear una literatura cristiana basada en modelos clásicos. Es cierto que en el caso de san Agustín podemos ver una evolución gradual del humanismo cristiano de Casiciaco a la severidad antipelagiana de sus últimos años. Pero es muy fácil exagerar el cambio, ya que él siguió siendo consciente del valor educacional de la literatura clásica y reconociendo su simpatía por la tradición platónica. No debemos dar demasiada importancia a la famosa visión en la cual san Jerónimo era condenado como “ciceroniano y no como cristiano”. Después de todo, como él mismo observó, cuando Rufino lo tachaba de inconsistente, se trataba solamente de un sueño y, a pesar de su experiencia visionaria, al final él retornó a Platón y a Cicerón.

Esta fusión de la antigua cultura y de la nueva religión fue de una importancia incalculable para el futuro de Europa. Aunque la cultura secular de la ciudad antigua pasó con la ciudad misma, la cultura patrística siguió viviendo en la Iglesia. El curso de estudios que san Agustín describió en su tratado *De la doctrina cristiana* vino a ser el programa de las escuelas monásticas y rindió fruto en hombres como Beda y Alcuino. Gracias al trabajo de los Padres y de su era, el mundo medieval conservó siempre el contacto con la civilización antigua.

De igual manera, en este periodo las relaciones entre la Iglesia y el orden imperial se volvieron cada vez más estrechas. Si bien la Iglesia condenó la crueldad y la opresión de los débiles que prevalecieron en el Imperio tardío, fue totalmente favorable a los

principios de autoridad y jerarquía en los cuales estaba fundado el sistema imperial. El ideal de un Estado mundial que habría de garantizar la paz universal y el imperio de la ley estaba en total armonía con los principios cristianos. En verdad, la unidad política del Imperio mundial parecía ser el correlato natural de la unidad espiritual de la Iglesia católica. De ahí que encontremos una nueva actitud hacia el Imperio en la literatura cristiana del siglo V, a saber: un positivo aprecio de los servicios que Roma ha prestado a la causa de la humanidad y la comprensión de la unidad común de la civilización romana, la *Romania,* según la llamó Orosio, como algo más grandioso y permanente que la estructura política del Estado imperial.

Al comienzo del siglo V el español Prudencio anticipa ya la creencia de Dante en la misión providencial del Imperio romano como una preparación para la religión mundial del cristianismo. Escribe:

> En todas partes del mundo los hombres viven como miembros de la misma ciudad y como hijos del mismo corazón. La justicia, el foro, el comercio, las artes y el matrimonio unen a los habitantes de las más apartadas riberas; de la mezcla de tan diferentes sangres ha nacido una única raza. Tal es el fruto de las victorias y triunfos del Imperio romano. Así fue preparado el camino para el advenimiento de Cristo.[13]

Mas este nuevo espíritu de cristiano patriotismo que mira tan lejos estaba confinado a un pequeño círculo aristocrático, a hombres de letras como Prudencio y Paulino de Nola. El hombre común y corriente que sentía la pesada mano del cobrador de impuestos y del comisario no estaba en posibilidad de compartir semejante manera de ver las cosas. El pesimismo y derrotismo de Salviano sin duda están inspirados en preocupaciones morales, mas él también expresa las críticas y el descontento que estaban tan difundidos en la sociedad de su tiempo. La Iglesia, como representante de los pobres y los oprimidos, no podía dar su apoyo al orden existente. En Occidente, al menos, los fieles de la antigua religión todavía pretendían ser los verdaderos representantes de la tradición nacional romana, y atribuían los infortunios del Imperio a su abandono del servicio de los dioses. Era natural que los patriotas romanos, como Símaco, sintieran que los destinos de Roma estaban indisolublemente ligados a la religión de Numa y Augusto. Para ellos, la nueva religión, como la nueva capital, era un advenedizo oriental, algo propio de esclavos y extranjeros. Un verdadero romano, pensaban ellos, no puede abandonar los templos y altares que han llegado a ser doblemente sagrados desde su glorioso pasado.

De hecho, hacia el fin del siglo IV la situación del cristianismo en Occidente no era todavía muy segura. Muchos de los puestos más importantes del Imperio estaban en manos de paganos, y el prefecto pretoriano, Flaviano Nicómaco, aprovechó la revuelta de Arbogasto y Eugenio en 392-394 para restituir el culto pagano y consagrar de nuevo la ciudad por medio de un solemne rito lustral. Más aún, los acontecimientos que siguieron a la victoria de Teodosio sólo sirvieron para justificar el criticismo de los paganos. El reinado del miserable Honorio presenció una serie de desastres y si, como esperaba Claudiano, el partido conservador pudo encontrar un hábil conductor en la persona de Estilicón, es posible también que haya podido darse todavía otra reacción pagana.

Pero esto no sucedió. Estilicón cayó y su caída fue seguida por la de Roma misma.

Tanto para paganos como para cristianos, esto pareció el fin de todo; en palabras de san Jerónimo, "la luz del mundo se apagó y había sido cortada la cabeza del Imperio". Es cierto que la incursión de Alarico sobre Roma no fue decisiva, sino sólo un episodio de una prolongada tragedia. Cada año subía más la marea de la barbarie y nuevos territorios eran invadidos. Modernos historiadores tienden a minimizar la importancia de estas invasiones, pero es difícil exagerar los horrores y sufrimientos que acarreaban. No era una guerra como las de nuestros días, sino un latrocinio en vasta escala ejercido sobre una población no belicosa e indefensa. Ello significaba saqueo de ciudades, masacre y cautiverio de los pobladores y devastación de los campos. En Macedonia, los enviados romanos ante Atila, en 448, encontraron la otrora populosa ciudad de Naisso vacía, excepto de cadáveres, y se vieron forzados a acampar fuera de la ciudad. En África, si una ciudad rehusaba rendirse, los vándalos conducían a sus cautivos a las murallas y allí efectuaban una matanza en masa, de tal suerte que el hedor de los cadáveres hiciera insostenible la defensa. San Jerónimo escribe:

> La mente se estremece cuando nos detenemos a ver la ruina de nuestro tiempo. Por más de 20 años, la sangre de los romanos se ha derramado sin cesar sobre amplias regiones entre Constantinopla y los Alpes Julianos, donde los godos, los hunos y los vándalos han esparcido ruina y muerte […] ¡Cuántos nobles romanos han sido su presa! ¡Cuántas matronas y doncellas han caído víctimas de su lujuria! Hay obispos en prisión, sacerdotes y clérigos han caído por la espada, las iglesias han sido saqueadas, altares de Cristo han sido trocados en pesebres, los restos de los mártires han sido arrojados fuera de sus ataúdes. Por todas partes, aflicción, lamentación y la imagen de la muerte.[14]

Esto fue en el año 396, cuando apenas comenzaba la tormenta, y ésta iba a durar no ya por décadas, sino por generaciones, hasta que se perdió el recuerdo de la paz. No fue una ordinaria catástrofe política, sino "un día del Señor" tal como lo describen los profetas hebreos, un juicio de las naciones en el cual toda una civilización y un sistema social que no han logrado justificar su existencia son sacados de raíz y lanzados al fuego.

---

[*] Título original: "The Christian West and the Fall of the Roman Empire", en *Medieval Essays,* cap. III, 1934-1953.

[1] Es característico que Bruto, quien en tiempos recientes todavía era tomado como modelo de virtud republicana, haya reñido con Cicerón porque éste se vio forzado a reducir los intereses de los préstamos de Bruto a las empobrecidas ciudades de Cilicia, de 48 por ciento a un "miserable" 12 por ciento.

[2] Roma fue, literalmente, la "ciudad de oro", pues la creciente escasez del precioso metal que caracterizó a la última época del Imperio es atribuida en parte por los historiadores a las enormes cantidades de él que fueron usadas para dorar los techos y domos de sus templos y edificios públicos.

[3] Cfr. *La ciudad de Dios,* II, c. 20, y *Epístola* 138, 3, 14.

[4] "In mea enim patria, rusticitatis vernacula, deus venter est et de die vivatur, sanctior est ille qui ditior est" (*Epístola* 7, 5).

[5] San Gregorio, *Hom.,* 28.

[6] E. Renan, *Marc-Aurèle,* p. 589.

[7] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire,* 1926, pp. 332-333.

[8] Según Rostovtzeff (*op. cit.,* cap. XI), la causa principal de esta revolución se encuentra en un conflicto

de clases entre la soldadesca campesina y la burguesía urbana, el cual él compara con el conflicto entre la burguesía y el proletariado de nuestro tiempo.

[9] Cfr. especialmente el himno del ejército de Licinio al *Summus Deus,* el cual fue conservado por Lactancio, en su opúsculo *De mort persecut.,* 46, 6.

[10] *Oratio,* IV.

[11] En el caso del sucesor de san Agustín tenemos una instancia de una forma de elección más regular y eclesiástica; en algunas de sus cartas, san Agustín (*Epist.,* 213) nos refiere los procedimientos de la elección episcopal, en donde vemos que eran bastante parecidos a los de la asamblea cívica.

[12] R. Salomé, *Notre Pays,* p. 52.

[13] Prudencio, *Contra Symmachum,* 582-591, y *Peristephanon,* II, 419ss. La misma idea aparece en la obra anónima *De Vocatione Gentium,* II, xvi; san León, en su Sermón 82, desarrolla esta idea más extensamente. Sin embargo, esta idea ya había aparecido en Oriente, aunque en una forma menos romana, en los escritos de Eusebio, especialmente en la obra *Theophania,* III, i-ii, y también en la Apología de Melitón de Sardes.

[14] *Epístola* 60; cfr. también *Epístola* 123, sobre la destrucción de las Galias, escrita en el año 409.

VIII. EL SURGIMIENTO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL[*]

FUE EN ESTA EDAD DE RUINA Y AFLICCIÓN EN LA QUE SAN AGUSTÍN vivió y trabajó. Para el materialista, nada puede ser más fútil que el espectáculo de san Agustín ocupándose de la reconciliación de la Iglesia africana y de refutar la herejía pelagiana, mientras que a su derredor la civilización caía en pedazos. Pareciera como la actividad de una hormiga que continúa trabajando mientras su vivienda está siendo destruida. Pero san Agustín veía las cosas de otra manera. Para él, la ruina de la civilización y la destrucción del Imperio no eran cosas muy importantes. Miraba más allá del absurdo y sangriento caos de la historia, hacia el mundo de las realidades eternas, del cual el mundo de los sentidos deriva toda la significación que posee. Sus pensamientos estaban fijos no en la suerte de la ciudad de Roma o de la ciudad de Hipona, ni en la lucha de romanos y bárbaros, sino en aquellas otras ciudades que tienen sus cimientos en el cielo y en el infierno, y en el combate entre "los poderosos del mundo tenebroso" y los príncipes de la luz. Y, de hecho, aunque la era de san Agustín terminó en ruina y aunque la Iglesia de África, en cuyo servicio gastó su vida, estaba destinada a ser borrada completamente como si nunca hubiera existido, él estaba justificado en su fe. El espíritu de san Agustín continuó viviendo y dando fruto mucho tiempo después de que el África cristiana había dejado de existir; este espíritu entró en la tradición de la Iglesia occidental y modeló el pensamiento de la cristiandad en Occidente, de tal suerte que nuestra civilización lleva la impronta de su genio. No importa lo mucho que hayamos caminado desde el siglo V y lo mucho que hayamos aprendido de otros maestros, la obra de san Agustín continúa siendo una parte inalienable del patrimonio espiritual de Occidente.[**]

Fue san Agustín el primero en dar una orientación filosófica y teológica más profunda al genio de la Iglesia occidental. No por nada él había sido por años discípulo de los maniqueos, y su mente también había sido influida por el neoplatonismo. Experimentaba la nostalgia del infinito que condujo a muchos pensadores orientales a apartarse del mundo de la experiencia y orientarse a la visión eterna del Ser trascendente. Sin embargo, era también un latino, y su sentido latino de la realidad social e histórica lo llevó a hacer justicia a los elementos sociales e históricos que están implícitos en la tradición cristiana. Su ideal no era un nirvana impersonal, sino la Ciudad de Dios, y vio el orden espiritual no como un principio metafísico estático, sino como una fuerza dinámica que se manifiesta en la sociedad humana. "Dos amores —dice— construyen dos ciudades. El amor de uno mismo construye la ciudad de Babilonia hasta el menosprecio de Dios, y el amor de Dios construye la ciudad de Jerusalén hasta el menosprecio de uno mismo."[1] Toda la historia consiste en la evolución de estos dos principios encarnados en las dos sociedades, "mezclados el uno con el otro y moviéndose en todos los cambios del tiempo, desde el principio de la raza humana hasta el fin del mundo".[2]

Por consiguiente, el mundo presente no es un orden estático y completo ni tampoco una mera apariencia ilusoria carente de significado. Es el proceso de origen de una creación espiritual, la actividad seminal o embrionaria de una nueva vida. Y el principio actuante en este proceso es el Espíritu Divino que se manifiesta en el mundo: exteriormente, por el orden sacramental de la Iglesia, e interiormente, en el alma, por la operación de la voluntad espiritual. La insistencia de san Agustín en la debilidad de la naturaleza humana y en la omnipotencia de la gracia divina no implica una devaluación del aspecto ético de la vida. Por el contrario, y aunque parezca paradójico, fue precisamente la importancia que atribuyó a la voluntad moral lo que lo llevó a tener en menos su libertad. La voluntad humana es el motor que Dios emplea para la creación de un nuevo mundo.

Así, mientras el cristianismo en Oriente tendía a convertirse en un misticismo especulativo encarnado en un sistema ritual —una mistagogía en sentido técnico—, en Occidente, bajo la influencia de san Agustín, se convirtió en una dinámica moral y en una fuerza social. Ritschl expresa con fuerza esta distinción al comparar a san Agustín con el Seudo-Areopagita. Este último, dice, fue el fundador de una eclesiología ritual, en tanto que el primero configuró una eclesiología de deberes morales al servicio del cristianismo universal. Es cierto que puede fácilmente exagerarse este aspecto del cristianismo occidental. San Agustín no fue por cierto un "americanista". No valoraba la vida moral activa como un fin en sí mismo. Como cualquier oriental, Agustín comprendía perfectamente la supremacía de lo trascendente y el ideal de la contemplación mística. Pero mientras Oriente se concentraba en este aspecto de la religión con exclusión de todo otro aspecto, el espíritu de la Iglesia occidental se expresaba en aquellas palabras de san Martín en trance de muerte: *"Domine si populo tuo adhuc sum necessarius, non recuso laborem"* [Señor, si todavía soy necesario a tu pueblo, no rehuyo el trabajo].

Éste es el espíritu que animó a la Iglesia occidental en la era de oscuridad y anarquía que siguió a la caída del Imperio. Así se puede apreciar en la actividad del papado, representado principalmente por san Gregorio, quien trabajó entre las ruinas de una civilización moribunda para servir a la causa de la justica social y la humanidad. Esto se observa en el monasticismo benedictino, que convirtió la tradición puramente ascética de los monjes del desierto en una disciplinada institución social al servicio de la Iglesia universal.[***]

Ambos poderes fueron las principales y casi únicas fuerzas sociales constructivas en Europa occidental durante la Edad Oscura. Ellas fueron las que reunieron a Inglaterra con la cristiandad y crearon un nuevo centro de cultura cristiana y latina en el Norte. Y fueron los monjes sajones, tales como Willibrod, Bonifacio y Alcuino, quienes, en estrecha alianza con el papado, convirtieron a la Germania pagana, reformaron la Iglesia de los francos y pusieron los cimientos de la cultura carolingia.

De ahí que la nueva civilización que comenzó a surgir lenta y penosamente en la primitiva Edad Media fue en un sentido muy especial una creación religiosa, pues de hecho estaba fundada en una unidad eclesiástica y no política. Mientras que en Oriente la unidad imperial lo incluía todo y la Iglesia era esencialmente la Iglesia del Imperio, en

Occidente la Iglesia fue una sociedad universal y el Estado era débil, bárbaro y dividido. La única efectiva ciudadanía que le quedaba al hombre común era la de su pertenencia a la Iglesia, y ello implicaba una más honda y vasta fidelidad que su lealtad al Estado secular. Fue una relación social fundamental que sobrepasó todas las diferencias de clase y nacionalidad. La Iglesia fue un mundo en sí mismo, con su propia cultura, su propia organización y sus propias leyes. En la medida en que sobrevivió la civilización, lo hizo dependiendo directamente de la Iglesia, ya fuera en los grandes monasterios carolingios, tales como Saint-Gall o Fulda, que fueron los principales centros de vida económica y social, o en las ciudades que dependían de los obispos y del elemento eclesiástico para su existencia. El Estado, por otra parte, había quedado divorciado de la ciudad y de la cultura cívica y había vuelto cada vez más a las tradiciones guerreras de la aristocracia tribal bárbara.

La Europa medieval no poseyó una cultura material homogénea, como la que encontramos, por ejemplo, en China o la India. Fue una holgada federación de los más diversos tipos de raza y cultura bajo la hegemonía de una común tradición religiosa y eclesiástica. Esto explica las contradicciones y la falta de unidad de la cultura medieval, el contraste de su crueldad y su caridad, su belleza y su fealdad, su vitalidad espiritual y su barbarie material. El elemento de cultura superior no brotó naturalmente de las tradiciones del organismo social, sino que vino de fuera como un poder espiritual que debía remodelar y transformar el material social en el cual intentaba encarnarse.

Y así, en los siglos XI y XII, cuando empieza a reconstituirse socialmente Europa occidental, el nuevo proceso se inspira en motivos religiosos, derivados de la tradición de la sociedad espiritual. La Lucha de las Investiduras y la supremacía internacional del papado reformado fueron los signos visibles de la victoria del poder espiritual sobre los elementos feudales y bárbaros de la sociedad europea. En todas partes la gente tomó conciencia de que eran ciudadanos de la gran comunidad religiosa de la cristiandad. Y esta ciudadanía espiritual fue el cimiento de la nueva sociedad. Como miembros del Estado feudal, las personas estaban separadas por incontables divisiones de lealtad y jurisdicción. Estaban repartidas como ovejas con la tierra en la cual vivían, entre diversos señoríos. Pero, como miembros de la Iglesia, se hallaban sobre terreno común. “Delante de Cristo —escribe san Ivo de Chartres— no hay hombre libre ni siervo; todos los que participan en los mismos sacramentos son iguales.”

Y, de hecho, en esta época comienza a hacerse sentir en Europa un nuevo espíritu democrático de fraternidad y cooperación social. En todos los Estados y formas de vida, la gente se unía en asociaciones voluntarias para fines sociales bajo auspicios religiosos. Los principales tipos de asociación fueron tres: el de la “paz jurada”, para el cumplimiento de la “tregua de Dios” y la represión del bandidaje; la “confraternidad del camino”, a la que ingresaban los mercaderes y peregrinos para protección mutua, y la unión local para fines caritativos y sociales bajo el patronato de algún santo popular. De estos orígenes surgió el gran movimiento de actividad comunal que transformó la vida social de la Europa medieval. La vida social ya no estuvo basada exclusivamente en el servicio militar y la subordinación feudal, sino que consistió en un vasto complejo de

organismos sociales, una federación de instituciones sociales, realizando cada cual una actividad independiente y haciendo de esta forma su contribución al bien común. El mismo reino nacional era concebido como una federación de órdenes diferentes, cada cual con su función social propia; éstos eran los *estados* del reino.

La misma tendencia se advierte en la esfera eclesiástica. La socialización del monasticismo al servicio de la Iglesia universal que había comenzado por los benedictinos fue llevada adelante en el nuevo periodo. La reforma de la Iglesia en el siglo XI fue en gran medida un movimiento monástico, en el cual por primera vez los monjes, impelidos por la fuerza de sus propios ideales, dejaron la paz del claustro y se lanzaron a una lucha semipolítica. En la siguiente centuria, la vida de san Bernardo muestra cómo los más estrictos ideales del ascetismo monástico no eran incompatibles con una actividad social, la cual comprendió todos los aspectos de la vida internacional de la cristiandad. De ahora en adelante el monasterio ya no será una comunidad encerrada en sí misma y sin relaciones con el mundo exterior, sino que formará parte de una unidad más vasta, la Orden, la cual a su vez es un órgano de la Iglesia universal. Y el nuevo ideal encuentra todavía una expresión más completa en las órdenes mendicantes, surgidas en el siglo XIII, tales como los franciscanos y los dominicos. Aquí, el ideal del servicio remplaza el antiguo objetivo del retiro total del mundo. Los frailes no están ligados más a la rígida uniformidad de la vida claustral, sino que son libres de ir a cualquier parte y hacer cualquier cosa que requieran las necesidades de la Iglesia; ellos responden a las necesidades de la nueva vida cívica, con su actividad comunal, justamente como hizo la abadía territorial fija con las necesidades del antiguo Estado feudal agrario.

Así, para el siglo XIII la cristiandad se había organizado como una vasta unidad internacional fundada más bien sobre una base eclesiástica que sobre una base política. Más aún, esta unidad no estuvo confinada a asuntos puramente religiosos, pues abarcó todo el ámbito de la vida social. Toda la educación y la cultura literaria, todo el arte, todo asunto de bienestar social, como la ayuda a los pobres y el cuidado de los enfermos, caía dentro de la esfera de influencia de la Iglesia. Ella ejerció ascendiente directo en la guerra y en la política, ya que el papado era el árbitro supremo en cualquier asunto en el cual estuvieran en juego los intereses de la religión o la justicia, y podía lanzar los ejércitos de la cristiandad en una cruzada contra los enemigos de la fe o contra aquellos que no respetaran los derechos de la Iglesia.

Pareciera que Europa estaba destinada a convertirse en un Estado-Iglesia teocrático, semejante al Islam, con el papa como comandante supremo de los fieles. Y, en verdad, hubo un gran riesgo de que la Iglesia lograra dominar al Estado; esto la habría secularizado por el crecimiento de la riqueza y del poder político, hasta llegar a ser más un cuerpo legal que una organización espiritual. Este peligro, sin embargo, fue contrarrestado por la renovación espiritual que acompañó el renacimiento social e intelectual del siglo XII. La dinámica energía moral de la tradición agustiniana continuó caracterizando al catolicismo occidental, y encontró su expresión en un nuevo tipo de piedad más personal. La humanidad de Cristo devino el centro de la vida religiosa en un sentido que nunca antes había tenido. En lugar de la severa figura del Cristo bizantino

entronizado en tremenda majestad como juez y señor de los hombres, aparece la figura del Salvador en su debilidad y pasibilidad humanas.

Este intento de entrar en una estrecha relación con la divina humanidad de Cristo da origen a una suerte de realismo religioso muy diferente de la abstracta piedad teológica del tipo patrístico y bizantino, según podemos ver ya en los escritos de san Bernardo, pero donde halla su más pleno desarrollo es en la vida y enseñanza de san Francisco de Asís. El ideal de Francisco es revivir en la experiencia de la vida cotidiana la vida de Cristo. Ya no debe haber una separación entre fe y vida, entre lo espiritual y lo material, puesto que ambos mundos han de fusionarse en la realidad viviente de la experiencia práctica. Y así también, el ascetismo de san Francisco ya no implica rechazar el mundo natural y apartar la mente del orden creado para dirigirla al Absoluto. La regla de pobreza es un medio de liberación, no un movimiento de negación; la pobreza reconduce a la comunión con la creación de Dios, la cual se había perdido o viciado por el egoísmo.

Los poderes de la naturaleza, que en un principio habían sido divinizados y hechos objeto de culto, y después rechazados cuando el hombre comprendió la trascendencia de lo espiritual, ahora son traídos al mundo de la religión y, en su admirable *Cántico del Hermano Sol,* san Francisco canta las alabanzas de la Madre Tierra, la que produce frutos, la que nos guarda y sostiene, del Hermano Fuego, el cual es “hermoso y alegre, fuerte y poderoso”, y de todas las demás santas creaturas de Dios. Así, la actitud franciscana hacia la naturaleza y la vida humana señala un punto esencial en la historia religiosa de Occidente. Marca el fin de un largo periodo durante el cual la naturaleza humana y el mundo físico habían sido empequeñecidos e inmovilizados por la sombra de la eternidad, y al mismo tiempo señala el comienzo de una nueva era de humanismo e interés por la naturaleza. Su importancia, como ha notado K. Burdach, no se limita al campo religioso, sino que pesa significativamente en todo el desarrollo de la cultura europea. Su influencia se puede ver, por una parte, en el nuevo arte de la Italia de los siglos XIII y XIV, el cual contiene ya los gérmenes del Renacimiento, y, por otra, en los movimientos sociales del siglo XIV, en los que por vez primera los sectores más pobres y oprimidos de la sociedad medieval afirmaron sus demandas de justicia.

Pero es en el ámbito del pensamiento donde la nueva comprensión de la realidad y del valor de lo humano y de todo el orden de la naturaleza tuvieron sus resultados más importantes. La gran síntesis intelectual del siglo XIII ha sido considerada frecuentemente el triunfo del dogmatismo teológico. Pero, en realidad, fue la afirmación de los derechos de la razón humana y la fundamentación de la ciencia europea. Como ha dicho Harnack, “el escolasticismo no es otra cosa que pensamiento científico”, y su debilidad en la esfera de la ciencia natural se debe simplemente a que no había aún un cuerpo de hechos observados sobre los cuales dicho pensamiento pudiera ser ejercido.[3] La ciencia griega, contenida en los escritos de Aristóteles, representaba un nivel de logro científico mucho más alto que cualquier otro que hubiera podido ser alcanzado por el mundo medieval dejado a sus solos recursos, y en consecuencia fue tomada en bloque por el movimiento escolástico. Con todo, no es un logro desdeñable el haber puesto ese caudal de conocimientos en relación vital con la cultura medieval. La ciencia griega perteneció al

mundo griego, y no es cosa fácil trasplantarla en otro mundo regido por un ritmo vital diferente e inspirado por principios religiosos y morales distintos.

Ésta fue la experiencia del mundo islámico, en donde se hizo el mismo experimento con no menos entusiasmo pero con una dotación de tradición cultural bastante superior a la de Occidente. En el Islam, sin embargo, el conflicto interno entre las tradiciones religiosa y científica no hizo posible el logro de una solución. Al-Ghazali, el pensador musulmán que en genio e influencia más se asemeja a santo Tomás, dedicó sus mejores talentos a "la destrucción de la filosofía",[4] más bien que a su reconciliación con la fe, y esto no porque él fuera un oscurantista, sino porque vio con más claridad que sus adversarios la incompatibilidad fundamental del dogma islámico de la omnipotencia divina con la concepción helénica del universo como un orden inteligible, transparente a la razón humana.

En Occidente, las relaciones entre religión y filosofía fueron diferentes porque la primera se fundaba en una revelación más bien histórica que metafísica. Las provincias de la fe y la razón no coincidían, mas no eran contradictorias, sino más bien complementarias. Cada una tenía su razón de ser y su propia esfera de actividad. Contra las religiones orientales del ser absoluto y del espíritu puro, con su tendencia a negar la realidad y el valor del mundo material, el cristianismo ha sostenido con firmeza la dignidad del ser humano y el valor del componente material de la naturaleza humana.

Hasta aquí, sin embargo, el pensamiento cristiano no había comprendido plenamente el alcance de esta doctrina. El predominio de los influjos orientales lo había llevado a concentrarse en el aspecto espiritual de la naturaleza humana; su ideal era "ir más allá de las cosas sensibles para llegar a unirse a la realidad divina e inteligible por el poder de la inteligencia".[5] Fue obra de la nueva filosofía, representada principalmente por santo Tomás, romper por primera vez con la antigua tradición del exagerado espiritualismo oriental y del idealismo neoplatónico y reinstalar al hombre en el orden de la naturaleza. Él enseñó que la inteligencia humana no es la de un espíritu puro, sino que es consustancial con la materia, y encuentra su actividad natural en la esfera de lo sensible y lo particular.

Por consiguiente, el hombre no puede lograr en esta vida la intuición directa de la verdad y de la realidad espiritual. Debe construir lenta y penosamente un mundo inteligible a partir de los datos sensoriales, ordenados y sistematizados por la ciencia, hasta que finalmente el orden inteligible que es inherente a las cosas creadas sea abstraído de la envoltura material y contemplado en su relación con el Ser absoluto por la luz de la inteligencia superior.

El hombre, considerado desde este punto de vista, se halla tan bajo en la escala de la creación, tan profundamente hundido en la animalidad, que apenas puede merecer el título de ente intelectual. Aun la actividad racional, de la cual está tan orgulloso, es una forma de entendimiento característicamente *animal* que únicamente puede darse en donde la inteligencia superior se encuentra velada e impedida por las condiciones de espacio y tiempo.[6] Por otra parte, el hombre ocupa una posición única en el universo precisamente porque él es la más baja de todas las naturalezas espirituales. Él señala el

punto en donde el mundo espiritual toca el mundo de los sentidos, y es por él y en él como la creación material alcanza la inteligibilidad y se vuelve luminosa y espiritualizada.

Es como si el hombre fuera un dios sobre la tierra, puesto que su función consiste en reducir el caos ininteligible del mundo de los fenómenos a la razón y el orden. Pero está de tal manera ligado a la materia, que se ve en peligro continuo de ser arrastrado al nivel de la vida meramente animal de los sentidos y las pasiones. Y puesto que el hombre no puede liberarse trascendiendo las condiciones de su naturaleza material mediante una aproximación al mundo del espíritu puro, el Verbo de Dios se ha manifestado al hombre a través de lo concreto y sensible en una forma que es apropiada a las limitaciones de sus potencias intelectuales. Así, la Encarnación [del Verbo de Dios] no destruye o invalida la naturaleza humana, sino que le es análoga y complementaria, ya que restaura y extiende la función natural del hombre como lazo de unión entre el mundo material y el espiritual. Éste es el principio fundamental de la síntesis de santo Tomás; toda su obra está regida por la intención de mostrar la congruencia —en su diferencia— de ambos órdenes. Igual que en su epistemología, en su ética y en su política, santo Tomás recalca los derechos y el carácter autónomo de la actividad natural, el campo de la razón como distinto del de la fe, la ley moral de la naturaleza como distinta de la ley de la gracia, los derechos del Estado como distintos de los derechos de la Iglesia.

Es verdad que santo Tomás no intentó apartar las mentes de los hombres del mundo espiritual para dirigirlas al estudio de los entes particulares y contingentes. Su ideal filosófico, como lo expone el padre Rousselot,[7] es primordialmente intelectualista, y él considera la ciencia del mundo sensible el peldaño más bajo de la escala que conduce a la mente de manera gradual a la contemplación de la verdad eterna. Sin embargo, el nuevo aprecio y valoración de los derechos de la naturaleza y de la razón que él establece en su filosofía señalan un momento crucial en la historia del pensamiento europeo. La mente humana ya no tendría como fin único de su actividad la contemplación de objetos eternos e inmutables, sino que fue puesta en libertad para asumir una vez más su tarea natural de ordenar el mundo material por medio de las ciencias y las leyes.

Con todo, es obvio que santo Tomás y los hombres de su generación no tuvieron idea de la vastedad y complejidad del problema que apenas atisbaron. Su síntesis fue considerada completa y final, ya que no pudieron prever que el avance del conocimiento científico conduciría a la reconstrucción de la física aristotélica. Tan pronto como la mente europea empezó a explotar la riqueza y el poder que se contienen en el mundo natural, comenzó a distanciarse del intelectualismo tomista para orientarse hacia un modelo de conocimiento puramente racional y empírico. La última etapa de la Edad Media experimentó, en cada sector de la vida social, una reacción respecto del idealismo de la antigua cultura religiosa. En filosofía triunfaban el nominalismo y el criticismo; en el arte, el realismo tomó el lugar del simbolismo abstracto. En la vida política y social se estaba desgarrando la unidad de la cristiandad por la creciente fuerza del nacionalismo y de la cultura secular. Los nuevos pueblos de Occidente, en la altivez y el vigor de su juventud, se preparaban para emanciparse de la tutela eclesiástica y construir una vida cultural independiente y propia.

[*] Título original: “Christianity and the Rise of Western Civilization”, en *Progress and Religion,* cap. VII, pp. 132-142, 1929.

[**] Párrafo tomado del final del capítulo “The Christian West and the Fall of the Empire”, del libro *Medieval Essays,* cap. III, p. 51.

[1] San Agustín, *De Civitate Dei.*

[2] San Agustín, *De Catechizandis Rudibus,* n. 37.

[***] Y también al servicio de la cultura humana; en efecto, el lema de los monjes benedictinos fue *ora et labora* (orar y trabajar). [T.]

[3] Y agrega lo siguiente: “La ciencia de la Edad Media ofrece una prueba práctica de ardiente diligencia en el pensar, y exhibe un gran interés en someter al pensamiento todo lo que es real y valioso; en ninguna otra edad encontramos algo semejante” (*Dogmengeschichte,* vol. VI, p. 25).

[4] Su obra más famosa se titula *La destrucción de los filósofos.*

[5] San Atanasio, *Contra gentes,* II.

[6] Santo Tomás, en *Comentarium in Sententias,* I, Dist. III, Quaest. IV, art. 1, dice: *ratio nihil est nisi natura intellectualis adumbrata* [la razón no es otra cosa que la naturaleza intelectual ensombrecida]. Y en I Dist. XXV, Quaest. I, art. 1, dice: *rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis* [lo racional es una diferencia que se da en los animales, y no se da en Dios ni en los ángeles].

[7] P. Rousselot, *L’intellectualisme de St. Thomas.*

IX. LAS BASES SOCIOLÓGICAS DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL[*]

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN MEDIEVAL ES DE PRIMORDIAL IMPORTANCIA tanto para aquellos que desean conocer algo de la historia del cristianismo como para quienes desean saber algo de la historia de Europa. No es posible entender los problemas religiosos del mundo actual a menos que sepamos algo de sus raíces en la historia del pasado, y no se puede entender la historia secular de Europa a menos que se entienda algo de ese proceso milenario de cambio y desarrollo social que llamamos la Edad Media. Esos mil años vieron la formación de Europa así como el nacimiento y el renacimiento de la cultura occidental; presenciaron también la creación de esa unidad socio-religiosa que llamamos cristiandad y cómo nuestra cultura fue siendo penetrada por creencias y normas intelectuales y morales cristianas, las cuales han dejado impresa su huella indeleble en nuestra vida religiosa y social. Ellas han contribuido, para bien o para mal, a hacer de nosotros lo que somos; aun quienes nada saben, ni les importa, acerca de la religión y la cultura medievales son ellos mismos inconscientes herederos de sus tradiciones.

Sin duda es cierto que la continuidad de la tradición europea aparentemente fue interrumpida por la deliberada reacción contra la religión y la cultura medievales, lo cual sucedió en la época del Renacimiento y la Reforma. Los humanistas del Renacimiento vieron la Edad Media como una era de barbarie gótica; los reformadores, por su parte, la consideraron una edad de oscuridad espiritual y superstición que no merece el nombre de cristiana. Ambos bandos están de acuerdo en excluir los últimos mil años de historia y comenzar de nuevo partiendo de la cultura clásica, según unos, o del cristianismo primitivo, según otros.

Sin embargo, esta ruptura con el pasado fue menos completa de lo que sus autores creyeron. Los reformadores y sus sucesores los puritanos no eran cristianos primitivos, sino hombres posmedievales que tenían mucho en común con sus inmediatos antepasados, en tanto que en el caso del Renacimiento resulta cada vez más claro que el pensamiento de la nueva era, sea la filosofía de Descartes, sea la ciencia de Copérnico, sea el drama de Shakespeare o la poesía de Spenser, tiene vínculos más estrechos con el pasado medieval de lo que pensaron sus mismos autores. Así, la reacción del siglo XVI contra el Medievo no destruyó realmente la continuidad de nuestra cultura ni canceló nuestra deuda con la Edad Media; lo que en realidad hizo fue levantar una barrera artificial entre el pensamiento europeo y la cultura y religión medievales y volver imposible por siglos el aprecio de estas últimas. Ello no fue una peculiaridad de la Europa protestante, sino que también fue casi una característica de los países católicos del periodo posrenacentista, y fue hasta el advenimiento del romanticismo en el siglo XIX y de la escuela de historia originada en el movimiento romántico cuando se hizo posible un genuino aprecio de la cultura medieval. De hecho, el prejuicio protestante contra la

religión medieval ha sido un factor menos serio que los prejuicios intelectuales y estéticos del humanismo.

En otras palabras, la causa de la moderna incomprensión y desestima de la tradición medieval ha sido más bien cultural que religiosa. Sin duda, siempre ha sido difícil entender una religión sin el conocimiento de la cultura que le es contemporánea, y éste es, cabalmente, el caso de la Edad Media, una era en que la religión y la civilización estuvieron tan íntimamente vinculadas que las instituciones religiosas eran los principales órganos de la cultura y casi todas las formas de la actividad social recibían una sanción religiosa. Para entender la religión de esa época no basta estudiarla teológicamente en sus dogmas esenciales y en sus principios religiosos; es necesario también estudiarla sociológicamente, es decir, en el contexto cambiante de tradiciones sociales e instituciones culturales en el cual se incorporó. La forma social de una religión depende no solamente de la lógica interna de sus principios morales, sino también del tipo de cultura con la cual se encuentra asociada y, asimismo, de la manera como se efectúa su unión con esa cultura.

En primer lugar, la religión puede desarrollarse, casi naturalmente, con la vida de un pueblo, a tal punto que parece inseparable de él. Éste es el proceso normal en el caso de las culturas primitivas y es frecuente también en tipos más avanzados de civilización, como sucedió con los pueblos griego y romano. En segundo lugar, una religión puede entrar desde fuera a una cultura completamente formada, como el budismo entró en China o el Islam conquistó Persia en el siglo VII d.C. Finalmente, tenemos el caso de una religión ya formada que entra a una cultura que está todavía en formación, y así dicha religión se vuelve elemento constitutivo de la nueva cultura que está en proceso de crecimiento.

La historia del cristianismo medieval es el ejemplo clásico de este tercer proceso, el cual es digno de estudio no sólo por razón de su influencia en el desarrollo del mundo moderno, sino también debido a la complejidad del proceso y al número de factores implicados en el mismo. El cristianismo no llegó del vacío a los pueblos del norte y el occidente europeo, así como el Islam llegó al Asia occidental en el siglo VII; aquél tenía ya una larga historia tras de sí. Para los bárbaros del norte europeo, el cristianismo era la religión del Imperio romano y representaba el orden latino con su herencia de leyes y civilización. Para los romanos mismos, sin embargo, aun en el siglo V, el cristianismo era un recién llegado; vino a ellos del Oriente helénico, su lengua materna era el griego y su doctrina teológica era obra de los concilios y de los Padres griegos. Finalmente, el mundo griego poseía una doble tradición. Las escuelas de Atenas mantenían lo que creían ser la más pura tradición helénica de cultura y miraban al cristianismo como a un intruso recién llegado. Por su parte, los cristianos sostenían ser herederos espirituales de Israel —y no de Grecia— y de una tradición histórico-religiosa que hincaba sus raíces en el pasado del antiguo Oriente.

Todas estas corrientes de tradición religiosa y social fueron a engrosar el río del cristianismo católico, el cual fluyó luego hacia el Occidente bárbaro. ¿Iba este gran río de sagradas tradiciones a perderse en los bosques y pantanos del Norte? ¿O estaba

destinado a irrigar el suelo virgen y hacerlo producir tan rica cosecha espiritual como en las bien cultivadas tierras del Mediterráneo oriental? Ése fue el reto que la primitiva Iglesia medieval hubo de enfrentar, y su principal preocupación fue cómo preservar su patrimonio espiritual sin que nada se perdiera y de tal suerte que los bárbaros del Norte siguieran la misma fe y la forma de vida que las clases educadas del Imperio romano tardío.

Se han propuesto diversas opiniones acerca del éxito de la Iglesia al llevar a cabo esa tarea, pero de lo que no hay duda es del enorme esfuerzo moral que ello implicó o de que tal esfuerzo haya representado uno de los principales factores que contribuyeron a la formación de la cultura occidental. A primera vista parecería que la tarea era casi desesperada, pues el guerrero germano y el campesino celta veían el mundo de manera muy distinta de como lo vieron el magistrado romano, el letrado griego o el asceta oriental, y nada había en su cultura y sus costumbres sociales que pudiera ayudarlos a comprender el pensamiento religioso y los ideales morales del mundo civilizado cristiano de la era patrística.

Sin embargo, gracias a la existencia de la Iglesia y al orden eclesiástico, el cristianismo no quedó abandonado pasivamente a las influencias de su ambiente social. Tenía su propio principio de orden, sus propios órganos sociales y sus propias costumbres civiles. El cristianismo no era solamente una doctrina y una vida, sino también una sociedad, y fue precisamente la unidad orgánica y la continuidad de la sociedad cristiana lo que preservó la identidad espiritual de la propia religión cristiana. De no haber sido por la existencia de esta firme organización jurídica e institucional, no cabe la menor duda de que el cristianismo, al cambiar su ambiente social de origen, habría cambiado su naturaleza y se habría vuelto una religión diferente en todos sentidos.

Es posible rastrear los comienzos de un proceso de este tipo en el arrianismo de los godos y los vándalos, surgido de causas políticas más que teológicas, y parecía lo más probable que se convirtiera en la religión nacional de los pueblos germánicos. Aun en el corto periodo de su existencia, estas Iglesias parecen haber desarrollado una forma de organización calcada de las costumbres nacionales. Su clero estaba más adherido al caudillo y al ejército que a la sede diocesana, y san Ambrosio describía al obispo godo con su atuendo bárbaro de collares y brazaletes, a la cabeza del ejército, como los sacerdotes del antiguo culto pagano cuyo lugar había tomado.[1] Modernos autores alemanes, como Stutz[2] y Von Schubert, ven esa nacionalización del cristianismo como típica no sólo de los godos arrianos, sino en general de los pueblos germánicos y como factor que suministra la clave de los cambios en la organización y las instituciones eclesiásticas que marcaron la nueva época.

Sin duda hubo otras influencias, por ejemplo, la costumbre de que personas particulares laicas tuvieran en propiedad iglesias y abadías, lo cual estos autores consideran una típica institución germánica, análoga a los santuarios privados del paganismo nórdico, pero más bien parece que ello se debe a la costumbre de los terratenientes, en el Imperio romano y no menos en los reinos bárbaros, de considerar a las iglesias establecidas en sus dominios como si fueran su propiedad privada.[3]

Sin embargo, las diferencias de estructura sociológica que distinguieron a los reinos bárbaros de la antigua sociedad imperial no podían dejar de tener efecto en la Iglesia misma. La Iglesia en el Imperio romano fue una Iglesia de ciudades. Su organización estaba basada en el sistema municipal, y el obispo desempeñaba en la vida de la ciudad un papel más importante que los mismos magistrados civiles. Cuanto más grande era una ciudad, mayor era su importancia eclesiástica; así, por ejemplo, en Egipto, en donde Alejandría fue un gran centro eclesiástico y su obispo ejercía un control casi absoluto sobre todo el país.

Con todo, entre los pueblos germanos y celtas las condiciones sociales fueron totalmente diferentes; la vida citadina era inexistente y las únicas unidades sociales eran el pueblo o las tribus y sus subdivisiones.

Aquí, la Iglesia no encontró centros en los cuales pudiera fijar su acción y desde ellos irradiar su influencia. En tal situación, se vio forzada a crear esos centros mediante la fundación de monasterios, los cuales fueron la base de la organización eclesiástica en los países celtas, o bien hacer del territorio tribal o del pequeño reino una sede episcopal, como lo muestran muchos casos en la Inglaterra anglosajona.

En el reino franco, donde sobrevivieron la ciudad y los territorios urbanos, la Iglesia pudo preservar su antigua base de organización, pero aun aquí la decadencia de la vida urbana y la desaparición de la organización provincial contribuyeron a destruir la cohesión y autonomía de la jerarquía eclesiástica para ponerla bajo la dependencia del poder real. Así, la Iglesia vino a quedar cada vez más atada a la vida del Estado; de esta suerte, dejó de ser una provincia de la sociedad cristiana internacional para convertirse en Iglesia territorial (o *Landeskirche,* como la llaman los germanos). Este proceso no se debió del todo a la creciente dependencia de la Iglesia respecto del Estado, sino también a una correlativa dependencia del Estado respecto de la Iglesia. Dado que se había extinguido la adiestrada burocracia administrativa del Imperio romano tardío, solamente el clero podía proveer al Estado de administradores y consejeros instruidos.

En todos los reinos de Occidente los obispos asumieron una función directiva en los consejos reales y las asambleas nacionales, en tanto que en Inglaterra y España los reyes y los magnates también tomaron parte en los concilios eclesiásticos; en efecto, en la España visigótica los grandes concilios de Toledo fueron verdaderas asambleas nacionales que ejercieron funciones legislativas y judiciales, aun en asuntos seculares. En las Galias los reyes merovingios, no obstante su ferocidad y tiranía, reconocieron lo que debían al apoyo y la cooperación de la Iglesia, y pagaron su deuda con generosas donaciones territoriales y toda clase de privilegios y exenciones legales. Se ha calculado que, hacia el final del siglo VII, la Iglesia poseía no menos de una tercera parte del suelo de Francia. Sea cual fuere la proporción exacta, no hay duda acerca de la enorme riqueza agraria de la Iglesia y del cambio en las condiciones sociales y económicas que esto trajo consigo. La Iglesia dejaba de ser urbana y se volvía agraria, y por toda Europa occidental hundió profundamente sus raíces en la tierra. Los obispos se convirtieron en magnates territoriales que gobernaban sus Estados como príncipes que imponían no sólo diezmos, sino también tributos y peajes.

Obviamente, el poder real no podía permitirse descuidar tan vasta acumulación de riqueza y poder. Desde un principio, los gobernantes francos intentaron controlar según su conveniencia la elección episcopal; hasta el siglo VIII, los obispados y las abadías fueron utilizados por Carlos Martel para proveer de pingües beneficios a sus parientes y partidarios aunque fueran laicos. Esto marca el punto más bajo al cual descendió la Iglesia de los francos; a tal grado se había identificado con el Estado territorial, que había perdido su autonomía espiritual y parecía que iba a ser absorbida por la inundación de barbarie en la cual se estaba anegando.

Era claro que la Iglesia territorial no tenía suficiente vitalidad para reaccionar contra las presiones de un medio social desfavorable y crear una cultura genuinamente cristiana. Para esto, era necesario reafirmar los principios universales que constituían la esencia misma del catolicismo occidental; igualmente, era preciso reavivar el orden y la cultura eclesiásticos, los cuales se habían deteriorado por el desarrollo centrífugo de las Iglesias nacionales o territoriales de Occidente. La reafirmación de dichos principios se dio por la intervención del papado, el cual retuvo su posición de órgano de unidad y guardián de la tradición católica no obstante la caída del Imperio romano. Roma todavía permaneció nominalmente como parte del Imperio y así mantuvo una posición intermedia entre Oriente y Occidente, entre los mundos bizantino y germánico.

Con todo, aunque el papado gozaba de un inmenso prestigio en Occidente como heredero de las tradiciones de la Roma imperial y de la Sede Apostólica de San Pedro, carecía del poder suficiente para hacer efectiva su autoridad y en consecuencia no era más que la sombra de un gran nombre en los asuntos eclesiásticos de los nuevos reinos. Es verdad que el obispo de Arles mantuvo el título de vicario de la Santa Sede, y así suministró un vínculo y un canal de comunicación entre Roma y la Iglesia gálica, pero no siendo Arles más que una reliquia del antiguo Imperio romano, su importancia era mínima ante la Iglesia territorial de los francos; en realidad, entre esta Iglesia y Roma no existía el Vicario Apostólico [de Arles], sino la monarquía franca. En tal circunstancia, no era posible una reforma sin el consentimiento de esta monarquía, y puesto que los intereses reales estaban ligados a los abusos existentes, el asunto de la reforma se presentaba extremadamente difícil.

Sin embargo, en la Iglesia de Occidente hubo un tercer elemento que brindó al papado la asistencia que necesitaba. Sin la ayuda de los monjes, el papado nunca hubiera podido hacer efectiva su autoridad en Occidente, mientras que sin el papado los monjes habrían tenido escasa influencia en la organización de las Iglesias territoriales. Fue la unión de estos dos poderes lo que determinó la evolución de la Iglesia medieval y le restituyó su carácter universal.

La vida monástica, siendo puramente oriental en sus orígenes, por obra de san Benito se adaptó perfectamente a las necesidades de la sociedad occidental y al espíritu de la tradición latina, y fue precisamente el biógrafo de san Benito, el gran papa monástico, san Gregorio, el primero que enlistó a los monjes al servicio de la Iglesia universal encomendándoles la misión a los anglosajones, lo cual marcó el inicio de una nueva era en la historia de la Iglesia occidental. Ya en el Norte los monjes irlandeses habían

comenzado a alternar la vida monástica con una activa propaganda misionera, tanto en Britania como en las Galias, y el monacato anglosajón heredó esas tradiciones junto con las de san Benito y san Gregorio. Pero fueron las tradiciones romana y benedictina las que dieron al nuevo movimiento su capacidad de organización y su espíritu universalista cristiano. Los monjes celtas en el continente se esforzaron por emancipar sus monasterios del control de los obispos locales y hacerlos independientes de la organización de las Iglesias territoriales, pero los anglosajones tomaron esta tradición autonomista para ponerla en relación directa con el centro de la unidad católica. Fueron un ejército disciplinado a las órdenes de la Santa Sede y al servicio de la Iglesia universal.

La culminación de este proceso puede verse en la obra de san Bonifacio, la cual señala una época tanto en la historia de las Iglesias territoriales del norte europeo como en la del papado, pues en el momento mismo en que estas nuevas perspectivas se abrían al papado en Occidente, su relación con Oriente estaba siendo amenazada por la política iconoclasta de los emperadores isáuricos. Gregorio II, el más grande de los papas entre Gregorio I y Nicolás I, mostró una notable comprensión del significado de lo que estaba sucediendo entonces. En sus cartas al emperador León III, cuya autenticidad ha sido comprobada recientemente por el profesor Caspar, apela el fallo emitido por el emperador y el civilizado mundo bizantino al nuevo mundo cristiano que estaba formándose en Occidente y, para demostrar su independencia respecto del emperador, anuncia su intención de dejar Roma para hacer un viaje "a las más alejadas tierras de Occidente" con objeto de bautizar a los príncipes de las naciones recientemente convertidas que estaban rindiendo los primeros frutos de su fe a la sede de Pedro.[4]

En realidad, este viaje nunca se realizó, pero aunque el papa hubiera visitado Germania personalmente, no se habría asociado de manera más decidida con la obra de san Bonifacio que como ya lo había hecho en 722, cuando lo consagró como obispo de toda Germania en dependencia inmediata de la Santa Sede, dándole un mandato para la conversión de la nación germana. Este mandato fue extendido por los sucesores de Gregorio II, quienes nombraron a Bonifacio su legado y su representante personal, encargándolo no sólo de la organización de la Iglesia germánica, sino también de la reforma y reorganización de la Iglesia territorial del reino franco en su conjunto.

De este modo, san Bonifacio hubo de cumplir una doble misión, y la forma como llevó a cabo su inmensa tarea le da el derecho de ser llamado el fundador de la cristiandad medieval. En Germania él fue el constructor de un nuevo orden cristiano no sólo por la creación de nuevas sedes en esa nación, sino también por la introducción de monjes y monjas anglosajones, como pioneros de la cultura cristiana en los territorios de la Germania central recientemente convertidos. En las Galias, fue el apóstol del universalismo católico y del orden canónico, así como el reformador de la Iglesia territorializada y secularizada.

Pero mientras el apostolado de san Bonifacio en Germania fue asombrosamente fructuoso, sus trabajos de reforma y reorganización de la Iglesia gálica tuvieron sólo un éxito parcial. La piedra angular de su programa de reforma fue la restauración de la antigua organización metropolitana y la centralización de la Iglesia mediante la directa

subordinación a Roma de los obispos metropolitanos. San Bonifacio escribió al arzobispo de Canterbury, después del gran Concilio panfranco de reforma del año 747:

> Nosotros hemos decretado y aceptado en nuestro sínodo que preservaremos hasta el fin de nuestas vidas la fe católica y la unidad y sujeción a la Iglesia de Roma; que estaremos sujetos a san Pedro y a su vicario; que convocaremos a sínodo cada año; que los obispos metropolitanos solicitarán sus palios de la Santa Sede y que en todo hemos deseado seguir los preceptos de san Pedro según los cánones, de suerte que podamos ser contados entre las ovejas que le fueron confiadas […] Hemos decretado, de acuerdo con la ley canónica, ser incumbencia del metropolitano examinar la conducta de los obispos subordinados a él y el cuidado que tienen de su pueblo; que él también debe recomendar a los obispos que al volver de los sínodos se reúnan con los sacerdotes y abades de sus diócesis y les hagan saber la obligación de observar los decretos del sínodo. Cada obispo, si hay algo en su diócesis que él no haya sido capaz de corregir o enmendar, deberá reportarlo al arzobispo en presencia de todos en el sínodo, de la misma forma como la Iglesia romana nos obliga a hacerlo bajo juramento cuando hemos sido ordenados, que si yo he visto sacerdotes o gente errante fuera del camino de Dios y no he podido corregirlos, yo deberé siempre indicarlo fielmente a la Sede Apostólica y al vicario de san Pedro para su corrección. De este modo, si no estoy en un error, todos los obispos deben hacer saber al metropolitano todo lo que ellos no puedan corregir en su pueblo, y él de la misma manera al romano pontífice, y de esta suerte ellos quedarán limpios de la sangre de las almas que se pierdan.[5]

La ejecución de tal programa buscaba desmantelar la organización de la Iglesia territorial entonces existente y, asimismo, privar al Estado del control que *de facto* ejercía sobre la Iglesia. Obviamente, no convenía a los intereses del Estado franco la directa sujeción de los metropolitanos y, a través de ellos, de la Iglesia nacional a la autoridad de Roma; y, por otro lado, el mismo Bonifacio reconocía que, gracias al favor y ayuda del poder temporal, la obra de la reforma y la evangelización pudo ser llevada a cabo. “Sin la protección del príncipe de los francos —escribe al obispo Daniel de Winchester— yo no podría gobernar al pueblo ni defender a los sacerdotes y diáconos, a los monjes y servidoras de Dios, y sin su mandato y temor yo no podría prohibir en Germania los ritos paganos y la sacrílega idolatría.”[6] Así, el resultado final del trabajo de Bonifacio fue un compromiso que aseguró la reforma de la Iglesia gálica y su unión más estrecha con Roma; pero esto no se llevó a cabo por obra de la maquinaria canónica de metropolitanos y sínodos provinciales, ni por la invocada jurisdicción de la Santa Sede, sino más bien por la directa cooperación del poder temporal y su control sobre la Iglesia territorial.

De hecho, Bonifacio, sin quererlo, fue el agente de esa alianza entre el papado y la monarquía gálica, la cual tuvo un papel determinante sobre el curso de la historia medieval, pero que resultó fatal para la causa de la independencia eclesiástica, que era el ideal del propio Bonifacio. Esta alianza condujo a separar el papado del Imperio bizantino y a convertir la monarquía de los francos en el Sacro Imperio romano. Ella abolió el particularismo nacional de las Iglesias territoriales y restauró el universalismo de la tradición romana, pero esto se efectuó no emancipando a la Iglesia del control secular, sino transformando la Iglesia territorial en una Iglesia imperial y mediante una fusión del sistema eclesiástico y el sistema territorial.

Como hemos visto, hubo dos elementos fundamentales en la primitiva cultura medieval: los pueblos bárbaros y la Iglesia católica. El primero encontró su principio organizador en las monarquías germánicas; el otro, en la sede romana. Según la idea de

Gregorio Magno y san Bonifacio, estos dos poderes debían cooperar el uno con el otro para la conversión de Europa y para la creación de un orden social cristiano, ideal que ya había sido realizado, al menos en parte, en la Inglaterra anglosajona durante los siglos VII y VIII y en la región de los francos durante la cooperación de Bonifacio con Carlomagno. Con la fundación del Imperio carolingio, sin embargo, la Iglesia universal no tuvo que tratar ya con un grupo de monarquías locales, sino con un único poder que pretendía representar el principio de la universalidad cristiana y del orden romano.

La Iglesia católica encontró su correlato secular en el Sacro Imperio romano. En realidad, había algo más que esto, pues el Estado carolingio se consideraba una unidad cuasirreligiosa que afirmaba su carácter sagrado y tendía a mirar a la Iglesia como su órgano teológico y litúrgico. La Iglesia carolingia era, por tanto, la Iglesia-Estado de un Estado-Iglesia. Ella se había liberado de los peores abusos del sistema territorial sólo porque el poder secular se volvió consciente de sus responsabilidades respecto de la Iglesia y porque había conseguido una posición casi eclesiástica. En realidad, era la misma Iglesia territorial regularizada y universalizada, a tal grado que el mismo papado había quedado subordinado a sus normas. Carlomagno logró llevar a término las reformas de Bonifacio y restaurar la organización canónica de los metropolitanos y de los concilios provinciales porque se puso a sí mismo en la cúspide de la pirámide eclesiástica, de tal suerte que el papa venía a quedar bajo su control.

Aunque el sistema carolingio militó en contra de la independencia de la Iglesia y la efectiva supremacía de la Santa Sede, contribuyó a fortalecer los elementos cristianos y latinos en la cultura occidental; asimismo, creó una unidad social en la cual fueron integrados orgánicamente los elementos germánicos y latinos en vez de que simplemente coexistieran como dos tradiciones independientes, como había sido el caso de los primitivos reinos germánicos. Aquí, nuevamente la influencia monástica resultó de la mayor importancia. Las abadías carolingias fueron, aparte del palacio real, los únicos centros de cultura en el Imperio. Su cultura fue casi totalmente latina, cimentada en la tradición de los Padres latinos y de las antiguas escuelas de retórica, tal como fueron trasmitidas a través de Casiodoro y Columbano y de las escuelas monásticas de Inglaterra e Irlanda.

Así, durante el más oscuro periodo de la Edad Media, la Iglesia occidental preservó su tradición intelectual sin menoscabo alguno, y de este modo los contemporáneos de los vikingos poseyeron todo el saber patrístico —y aún más— de los coetáneos de san Gregorio. Sin duda los monasterios estaban expuestos al peligro de la secularización, mas no en mayor medida que el resto de la Iglesia. Por tanto, mientras un campesino ignorante podía ser párroco y el obispo bien podía ser un magnate territorial que vivía una vida igual a la de la nobleza secular de su tiempo, el monje en cambio —si iba a permanecer como tal— debía conservar su identidad espiritual y social.

La Iglesia territorial era una jerarquía cristiana sobrepuesta artificialmente a un cimiento social extraño y casi absorbida totalmente por éste. En cambio, la sociedad monástica era cristiana en su misma esencia social constitutiva y su vida entera estaba gobernada, al menos en teoría, no por las costumbres de su ambiente social, sino por las

normas escritas de la Regla Benedictina. A este propósito Dom Ursmer Berlière ha escrito:

> La abadía benedictina era un pequeño Estado que podía servir de modelo a la nueva sociedad cristiana, la cual estaba surgiendo de la fusión de razas conquistadas y conquistadoras, un Estado que tenía la religión como su raíz, el trabajo —restituido a un lugar de honor— como sostén y una nueva cultura intelectual y artística como su corona.[7]

Es característico de la religión medieval que sus ideales espirituales encontraron fiel expresión en un preciso organismo sociológico. La vida espiritual no era una vaga aspiración o una idea abstracta, sino una *vida* en el pleno sentido de la palabra, un modelo organizado de conducta que se encarnaba en diversas formas institucionales y tenía una existencia económica autónoma, lo cual le aseguraba cierta independencia respecto de su medio social.

De este modo, siempre que la Iglesia territorial tendía a volverse parte de la maquinaria del Estado territorial o a ser arrollada por el ambiente bárbaro, como ocurrió en los siglos VII y X, los monasterios conservaban el principio de un orden cristiano autónomo, el cual una y otra vez demostró ser simiente de nueva vida para toda la Iglesia. Al historiador moderno puede parecerle que la gran importancia del monaquismo consiste en los servicios a la cultura, especialmente en la preservación de la tradición de las letras y de la literatura clásica. Mas, desde el punto de vista de la religión medieval, lo que realmente importaba eran los auténticos ideales monásticos: el ascetismo, el desapego de las cosas mundanas y la fidelidad a la Regla, pues esto fue lo que le dio independencia espiritual y fuerza para resistir las presiones de su ambiente y para iniciar movimientos de reforma religiosa. Por esta razón, en el siglo X, Cluny tiene más importancia que Reichenau o Saint-Gall, a pesar de la mayor cultura y actividad artística de estos últimos, y a su vez, en el siglo XII, Claraval es más importante que Cluny.

Este ideal monástico de independencia espiritual y estricta observancia de la Regla Benedictina tuvo una afinidad natural con el ideal romano tradicional de la independencia eclesiástica bajo la soberanía del papado y de la estricta observancia del derecho canónico. A este respecto, el doctor Coulton escribe que

> de todos los cuerpos eclesiásticos [los monjes] formaron aquel cuyos ideales e intereses generales coincidían exactamente con los del papado. Ellos fueron una verdadera milicia papal, *schola servitii* [escuela de servicio] con una *lex sub qua militat* [una ley bajo la cual milita]. Lo que las colonias militares fueron al Imperio romano, eso serán ahora los monasterios para lo que podemos llamar el imperio papal.[8]

Y así como Gregorio Magno fue el primero en convocar a los monjes para ayudar en la conversión de los nuevos pueblos, y Gregorio II y sus sucesores se aliaron con Bonifacio y los monjes anglosajones para la conversión de Germania y la reforma de la Iglesia de las Galias, así ahora Gregorio VII se alía con Cluny y los reformadores monásticos de Lorena e Italia con objeto de llevar a cabo su vasto plan de reforma universal y para liberar a la Iglesia de la servidumbre del Imperio y del sistema territorial.

La lucha de las Investiduras fue un intento de revertir todo el proceso de la Iglesia

territorial, desde sus raíces en los derechos de patronazgo y colación de los beneficios eclesiásticos y la propiedad laica de los mismos (el principio de la *Eigenkirche* [Iglesia propia]) hasta su culminación en el imperialismo eclesiástico de los emperadores carolingios y sajones. Esta lucha pretendía, consciente o inconscientemente, deshacer la obra de Carlomagno demoliendo la complicada armazón de costumbres y prescripciones que ligaron conjuntamente a la Iglesia y al Estado para restablecer la Iglesia como una sociedad libre y universal bajo la soberanía de la Sede Apostólica con su propio régimen interno y su propio e independiente sistema legislativo y judicial.

Tal programa podía ser puesto en práctica sólo con la condición de que la Iglesia en su totalidad estuviera animada de la estricta espiritualidad y el fervor ascético que caracterizaron el movimiento de la reforma monástica. Hasta cierto punto éste fue, en realidad, el caso. Los grandes papas reformadores —León IX, Gregorio VII, Urbano II y muchos más— fueron monjes y tuvieron como aliados y auxiliares a líderes de la reforma monástica o a discípulos de ellos, como san Pedro Damián, Humberto de Moyenmoutier, san Geraldo de Ostia, san Hugo de Cluny, san Anselmo de Lucca y san Anselmo de Canterbury. Más aún, la obra de estos monjes reformadores consistió en infundir al conjunto de la Iglesia medieval algo del espíritu monástico, como vemos sobre todo en el ordenamiento del celibato para el clero, lo cual sirvió para colocarlo como un cuerpo separado cuyos intereses no estarían ya ligados a los de su familia o su localidad, sino a los del orden eclesiástico del cual formaba parte. Los mejores de los prelados medievales, hombres como Anselmo y Tomás de Canterbury y Hugo de Lincoln —para citar ejemplos ingleses—, fueron modelos de ascetismo y de todas las virtudes monásticas, y el hecho de que tales hombres hayan desempeñado los más altos oficios en la Iglesia es suficiente prueba de que el movimiento reformador produjo buen fruto.

Sin embargo, no era factible la realización completa e inmediata de todo el programa de los reformadores. Era imposible revertir todo el proceso de los últimos cinco siglos mediante algunos cambios, por revolucionarios que éstos fueran. Ello hubiera implicado una lucha a muerte no sólo con el Estado-Iglesia del Imperio, sino con todo el mundo feudal de Europa occidental. La única forma por la cual esto podría llevarse a cabo era la solución que, de momento, fue aceptada por el idealismo espiritualista del papa Pascual II en el Concordato de Sutri, a saber: la renuncia de la Iglesia a todas las dotaciones y privilegios que el poder secular le había otorgado, a cambio de la renuncia, por parte del Imperio, del derecho de investidura y de control sobre los nombramientos eclesiásticos; en otras palabras: la *separación* de la Iglesia y el Estado. Tan drástica solución, sin embargo, levantó la oposición de los vastos intereses de la Iglesia imperial y fue abandonada casi inmediatamente por ambas partes. La solución que se logró por el Concordato de Worms fue un compromiso que dejó intactas las raíces del problema; fue sólo una tregua temporal que permitió a los combatientes organizar sus fuerzas antes de retomar la lucha.

El conflicto, sin embargo, significó una gran ganancia de prestigio para el papado y una pérdida equivalente para el Imperio. De ahora en adelante no se cuestionaría la unidad internacional de la Iglesia ni la autoridad suprema de la Santa Sede. La lucha de

las Investiduras fue mucho más que una mera disputa sobre beneficios eclesiásticos: implicaba nuevos principios e ideales que transformaron toda la fisonomía de la sociedad europea. Por primera vez, la unidad de la Europa cristiana, que había estado implícita en la primera etapa del Medievo, encontró un reconocimiento explícito en una organización internacional que era realmente efectiva y auténticamente internacional. El Sacro Imperio romano, especialmente en la edad de Carlomagno, había intentado realizar este ideal, pero fracasó debido a las debilidades y limitaciones inherentes al Estado medieval. Sólo la Iglesia tenía el poder y la autoridad necesarios para aglutinar a los pueblos semibárbaros de Europa en una sociedad universal.

La Iglesia medieval no era un grupo de individuos unidos por opiniones religiosas comunes, como una secta moderna, sino un verdadero *reino* con su propia constitución y sus propias leyes, el cual abarcaba un sector muy extenso de la vida humana y así, de hecho, garantizaba un estatuto ciudadano más amplio del que podía otorgar el primitivo y fragmentario Estado feudal. Ella hizo frente a las grandes responsabilidades sociales, que ahora denominamos *servicios sociales,* como son el cuidado de los pobres y los enfermos y la protección de los débiles; todo esto se juzgaba que pertenecía a su área de responsabilidad más que a la del Estado. Pero, sobre todo, ella fue el verdadero órgano de la cultura. Educación, pensamiento, literatura y arte existieron primeramente en y para la Iglesia; ella era la portadora de la tradición de la civilización latina y también de los ideales cristianos de caridad y fraternidad.

Aun en asuntos políticos, el papado vino a ejercer una especie de autoridad internacional, como corte suprema de apelación y fuente de justicia. El papado estableció una especie de protectorado sobre los pequeños reinos y territorios que circundaban a la cristiandad, como en España y Hungría, cuyos gobernantes hacían un juramento especial de lealtad al papa, como "Caballeros de san Pedro" y vasallos de la Santa Sede. Y aunque esto no implicaba forma alguna de control político, ponía de relieve la nueva posición del papado como cabeza de la cristiandad y presidente de una especie de liga cristiana de las naciones.

Con todo, éstos no fueron los fines por los cuales lucharon los reformadores. Por tanto, nada es más contrario a la realidad histórica que la idea recurrente de considerar al papa Gregorio VII un eclesiástico con grandes ambiciones políticas, como quizá lo fueron Bonifacio VIII y Julio II. Él fue sobre todo un reformador y un defensor de la libertad de la Iglesia; sus ideales fueron fundamentalmente los mismos que los expuestos por san Agustín en *La ciudad de Dios.* A él no lo movían, como un historiador moderno ha dicho, "visiones magníficas de grandeza eclesiástica", sino un profundo disgusto por la degradación en que se encontraba la Iglesia secularizada de su tiempo y la urgente necesidad de reforma.

> Yo clamo, clamo y clamo otra vez [escribe Gregorio VII en su último llamado al mundo cristiano, en 1084]. La religión de Cristo, la verdadera fe ha caído tan bajo que es objeto de escarnio no sólo para el demonio, sino también para los judíos, los sarracenos y los paganos… Éstos guardan sus leyes según sus creencias, mas nosotros, intoxicados por el amor del mundo, hemos abandonado nuestra ley […] Cada día vemos miles de hombres ir a la muerte por la causa de sus señores, mas si hubiera algunos cuantos que resistieran a los malvados, los hombres no los ayudarían, sino que los mirarían como a tontos y locos […] He trabajado con

todas mis fuerzas para que la Santa Iglesia, la desposada de Dios, nuestra señora y madre, recobre su honor y permanezca pura, libre y católica.[9]

De este modo, el movimiento reformador era al mismo tiempo revolucionario y conservador. Él rompió con la tradición del Imperio carolingio y de la Iglesia territorial en nombre de los principios canónicos y de los ideales patrísticos y apostólicos. Mas, en las circunstancias de la época, esto llevó a cambios revolucionarios en la relación entre la Iglesia y el Estado y a una activa intervención del poder espiritual en la vida social de la cristiandad. La distinción y la independencia de la Iglesia y el Estado, de los poderes espiritual y temporal, eran reconocidas en teoría, como lo habían sido en la era patrística. Pero la situación concreta había cambiado totalmente por la *territorialización* de la Iglesia, de un lado, y del otro, por la *sacralización* del Estado.

En la edad patrística la Iglesia, con todo su poder y sus privilegios, fue una sociedad secundaria que existía *en* el Imperio romano de la misma forma como existe la Iglesia en el Estado moderno. A este respecto, san Optato escribe: "El Estado no está en la Iglesia, sino que la Iglesia está en el Estado, esto es, en el Imperio romano". Mas en la Edad Media esta relación se había invertido, de tal suerte que podía decirse con verdad que el Estado estaba *en* la Iglesia; ésta era la realidad social primaria y fundamental, y el Estado era una institución subordinada a aquélla con el encargo de preservar la paz y el orden. Esta concepción, que es de capital importancia para comprender las ideas del Medievo, era claramente entendida por los teólogos y canonistas medievales, pero resultó extremadamente difícil de aplicar a las complejas realidades del Estado feudal, pues la simetría y perfección de la teoría social medieval se veía contradicha por la inextricable mezcla de derechos y jurisdicciones eclesiásticas y seculares que caracterizaron las condiciones reales de la sociedad medieval.

El Sacro Imperio romano fue un intento de lograr una síntesis, y la teocracia papal constituyó otro intento, pero ninguno de los dos tuvo éxito completo. El ideal del universalismo católico no logró conformar el sistema territorial a los estrictos principios canónicos, en tanto que la Iglesia territorial, no obstante sus tendencias centrífugas, no podía negar la validez de esos principios ni rehusar fidelidad a los ideales universalistas que eran inherentes a la tradición católica. Al no ser resuelta esta tensión se explica la final ruptura de la cristiandad medieval. Sin embargo, tal tensión fue al mismo tiempo una condición esencial de la proeza religiosa de la Edad Media.

La Edad Media no fue una era de fe, en el sentido de una sumisión incuestionada y una ciega obediencia; más bien fue una edad de lucha espiritual y de cambio social en la cual la situación prevaleciente era continuamente modificada por la energía reformadora y la actividad intelectual generadas por el contacto entre la corriente vital de la tradición cristiana y los pueblos jóvenes de Occidente.

---

[*] Título original: "The Sociological Foundations of Medieval Christendom", en *Medieval Essays,* cap. IV,

1934-1953.

[1] *Ep.,* 10, cap. 9.

[2] V. Stutz, *Geschichte des Kirchlichen Benefizialwesens,* I, 1895, y sus artículos "Eigenkirche" y "Eigenkloster", en la *Realenzyklopaedie* de Hauck, 1913.

[3] Cfr. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* I, pp. 70-78 (1910).

[4] "Todo Occidente —escribe— tiene los ojos fijos en nuestra pobre persona y, aunque somos indignos, ellos tienen gran confianza en nosotros y en aquel cuya imagen usted destruiría, el santo apóstol Pedro, a quien todos los reinos de Occidente reverencian como a Dios en la tierra […] Usted sabe que su imperio no puede asegurar el control sobre Roma, aparte de la ciudad misma, por razón de la cercanía del mar y de las naves, pero el papa, con sólo apartarse unas tres millas de Roma, ya nada tiene que temer de usted. Nos causa pena que mientras los salvajes y bárbaros se vuelven mansos, usted el civilizado se vuelve bárbaro. Todo Occidente está dando los frutos de su fe en el Príncipe de los Apóstoles, y si usted manda tropas para destruir las imágenes de san Pedro, piénselo bien. Nosotros le advertimos de antemano que somos inocentes de la sangre que usted derramará. Que esa sangre caiga sobre su cabeza." Cfr. E. L. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums,* J. C. B. Mohr, Tubinga, 1930; II, pp. 656-662, y de manera más completa en *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* vol. 52, pp. 29 y ss., 1933.

[5] San Bonifacio, *Ep.,* 78.

[6] San Bonifacio, *Ep.,* 63.

[7] U. Berlière, *L'Ordre Monastique,* p. 41.

[8] G. Coulton, *Five Centuries of Religion,* I, p. 217.

[9] *Mon. Greg.,* 572, etcétera.

X. IGLESIA Y ESTADO EN LA EDAD MEDIA[*]

ES IMPOSIBLE ENTENDER LA HISTORIA DE LA IGLESIA MEDIEVAL, y sus relaciones con el Estado y con la vida social en general, si las proyectamos en las condiciones del mundo de hoy. La Iglesia era una sociedad mucho más universal y con mayor cobertura que el Estado medieval y ejercía muchas de las funciones que ahora las consideramos competencia del poder político. F. W. Maitland ha insistido en que es muy difícil dar una definición de este Estado que no incluya a la Iglesia medieval; además, el Estado, en las condiciones del feudalismo, careció a menudo de prerrogativas y funciones sin las cuales no podríamos concebir al Estado en nuestro tiempo.

En el mundo moderno se tiende a considerar a la Iglesia como una sociedad esencialmente voluntaria, de membresía y funciones limitadas, en tanto que el Estado es un hecho fundamental que domina cada aspecto de la vida social y deja poco espacio para alguna actividad independiente.

Para nosotros, el principal problema es cómo salvaguardar el mínimo de autonomía social sin la cual ni la sociedad espiritual de la Iglesia ni los organismos sociales naturales como la familia podrían cumplir sus funciones. En la primitiva Edad Media, el Estado no tenía la capacidad física ni el prestigio moral para fundar tales pretensiones. Estaba demasiado ocupado con sus problemas de supervivencia y ocupaba una precaria posición entre la sociedad universal de la Iglesia —la cual poseía el monopolio de la cultura superior— y las unidades territoriales menores, cuya autonomía local era tan grande que dejaba escasas facultades políticas en manos del soberano nominal. En todo caso, en la Edad Media la realidad social última no era el reino nacional, sino la comunidad del pueblo cristiano, del cual el Estado era el órgano temporal, y el rey, designado por Dios, era el defensor y guardián.

El hombre medieval, al hacer la distinción entre Iglesia y Estado, no pensaba en dos sociedades perfectas e independientes, sino más bien en dos diferentes autoridades y jerarquías que administraban los asuntos espirituales y temporales de una misma comunidad cristiana; Esteban de Tournai expone esto en un conocido texto:

> En la misma ciudad y bajo el mismo rey existen dos pueblos y dos formas de vida, dos autoridades y dos jurisdicciones. La ciudad es la Iglesia y el rey es Cristo. Los dos pueblos son los dos órdenes que hay en la Iglesia: el clero y el laicado. Las dos formas de vida son la espiritual y la corporal. Las dos autoridades son el sacerdocio y la realeza. Las dos jurisdicciones son las leyes divina y humana.[1]

Por supuesto, la Iglesia y el Estado conservaron su distinción formal. En realidad, desde un cierto punto de vista existió una diferencia sociológica más grande entre ambas sociedades de la que existe hoy en día, dado que heredaron tradiciones culturales y antecedentes históricos distintos. La Iglesia volvía la mirada hacia un pasado civilizado y preservaba la tradición de la cultura latina y del ordenamiento jurídico romano, en tanto

que el Estado medieval era el heredero de los conquistadores bárbaros y representaba las tradiciones e instituciones de los pueblos germánicos: francos, sajones, lombardos y visigodos. Así, la sociedad medieval presenta un doble aspecto. Por un lado, existía la unidad ideal de la cristiandad que reunía a todos los bautizados como un solo pueblo y familia frente a los bárbaros paganos del Norte y al civilizado mundo musulmán del Sur y, por otro lado, se daba la tendencia centrífuga de los particularismos nacionales y locales que fragmentaron Europa occidental en una masa confusa de principados beligerantes.

Sin embargo, es pertinente recordar que estos dos aspectos de la sociedad medieval no deben identificarse simplemente con las categorías eclesiástica y política estrictamente tales.

El rey medieval no era simplemente el representante de las monarquías nacionales bárbaras; era también un oficial en la sociedad cristiana, estaba en una relación muy estrecha con la Iglesia y era consagrado mediante ritos religiosos. Si bien los canonistas reformadores insisten en la esencial distinción entre las unciones sacerdotales y las reales, la monarquía medieval tenía un carácter sagrado y casi sacerdotal que no llegó a perder del todo sino hasta finales del antiguo régimen, en las postrimerías del siglo XVIII.

Esta concepción religiosa del Estado y del oficio real obtuvo su completa expresión en el Imperio carolingio, el cual tuvo una vasta influencia en el desarrollo subsiguiente de la cultura medieval. Este Imperio fue la más acabada expresión política de las tendencias unitarias y universalistas de que hemos hablado, y fue considerado por Carlomagno y sus sucesores y consejeros eclesiásticos no solamente como el Estado imperial franco, ni como una reencarnación del Imperio romano en Occidente, sino como el órgano y el brazo político de la Iglesia católica. En palabras de la carta de Carlomagno al papa León III, el emperador es "el representante de Dios y quien tiene el deber de proteger y gobernar a todos los miembros de Dios". Él es señor y padre, rey y sacerdote, conductor y guía de todos los cristianos.

Esta concepción unitaria de la sociedad cristiana tendía naturalmente, bajo la influencia de un fuerte emperador, a resultar en una especie de cesaropapismo como el de la Iglesia de Bizancio. El emperador era visto como el vértice de la pirámide de la sociedad cristiana, el punto culminante al cual convergían las jerarquías eclesiásticas y civiles. Sin embargo, el Imperio carolingio, a diferencia del Imperio cristiano de Oriente, no poseía una burocracia entrenada en asuntos legales y en consecuencia dependía, en mucho mayor grado que el Estado bizantino, de la asistencia de los clérigos en las tareas de la administración civil. Igualmente, en el Imperio carolingio y su sucesor germánico, los obispos fueron el principal apoyo del gobierno, y los clérigos de la *capella* real bajo el archicapellán conformaban la cancillería imperial y el órgano central de la administración. Así, por una parte, el emperador intervenía continuamente en asuntos eclesiásticos, en virtud de su prerrogativa como defensor de la fe y supervisor del orden eclesiástico, mientras que, por la otra, el clero ejercía un importante papel en la administración secular del Imperio.

En tales circunstancias, la distinción entre la Iglesia y el Estado tendía a hacerse

borrosa y confusa. La Iglesia era, de hecho, un Estado-Iglesia y el Estado era una Iglesia-Estado, la membresía de éste era la misma que la de aquélla y el personal del gobierno estatal era prácticamente el mismo que el de la Iglesia. Pero este estado de cosas no era peculiar del Imperio. Situaciones semejantes se daban en la Inglaterra sajona y en la Francia de los Capetos. En ambas, los principales consejeros y ministros del rey fueron eclesiásticos. En Inglaterra, los obispos y los abades se sentaron junto con los magnates seculares en el *witan*[**] y en la corte del condado, y junto con ellos emitieron leyes eclesiásticas y civiles, en tanto que en Francia el rey debía gran parte de su poder a su control sobre los obispados y a su posición como abad laico de algunos de los más ricos e importantes monasterios.

De este modo, el concepto carolingio o unitario de las relaciones entre Iglesia y Estado tendía al mismo tiempo hacia la secularización de la primera y la clericalización del segundo. Los obispos y abades se convirtieron en grandes magnates seculares que administraban la justicia en sus propios tribunales y conducían sus propios soldados al combate, y al mismo tiempo la Iglesia quedó implicada en el desarrollo feudal de la sociedad, de tal suerte que los oficios y beneficios eclesiásticos eran negociados en la misma forma que los feudos civiles y eran utilizados por los príncipes para regalar a sus parientes y partidarios.

En gran parte, la historia de la Iglesia medieval consiste en una serie de intentos para remediar este estado de cosas y emancipar a la potestad espiritual del control y explotación por el poder estatal y volver a los principios tradicionales de ordenamiento canónico. El primero de estos intentos fue la reforma de la Iglesia francesa por san Bonifacio, pero ello sucedió en el siglo VIII, antes de la fundación del Imperio y de la formación del Estado feudal. El segundo fue el movimiento reformador del periodo carolingio, el cual ha sido estudiado de manera exhaustiva, en lo concerniente al control de las propiedades eclesiásticas, por Émile Lesne en el segundo volumen de su *Historia de las propiedades eclesiásticas en Francia.*[2] Este movimiento iba dirigido primordialmente contra la secularización de las abadías y de las propiedades eclesiásticas, y también en defensa de los derechos de los obispos frente a los metropolitanos, por una parte, y frente al poder real, por otra. Debido en parte a lo limitado de sus objetivos, tal reforma no obtuvo éxito duradero, y sus resultados más importantes fueron la elaboración de las "Falsas Decretales" y otros documentos capitulares apócrifos que tuvieron gran influencia en la subsecuente historia del derecho canónico.

Sin comparación, fue más importante el tercer movimiento de reforma, el cual culminó con la obra de Gregorio VII y la gran lucha de las Investiduras. Considerada desde el punto de vista eclesiástico, la obra de Gregorio constituyó una verdadera reforma, un intento de retornar a la más pura tradición de la antigua Iglesia y restaurar la estricta disciplina canónica, y esto tuvo consecuencias revolucionarias también en la esfera política, ya que trajo consigo nuevas formas de concebir las relaciones entre el poder espiritual y el temporal. Los reformadores heredaron la misma concepción unitaria de la sociedad cristiana que tuvieron los carolingios; pero, mientras los carolingios veían al emperador como el jefe supremo de todo el pueblo cristiano y lazo de unidad entre la

Iglesia y el Estado, los nuevos reformadores proclamaron la absoluta trascendencia y superioridad del poder espiritual y postularon que la potestad temporal debía subordinarse a la potestad espiritual de la misma forma que el cuerpo debe subordinarse al espíritu.

De este modo, el principio esencial del movimiento reformador fue el mismo que inspiró todo el desarrollo de la legislación canónica en el Medievo y en los tiempos modernos, a saber: la reafirmación de la Iglesia como una sociedad espiritual libre y universal bajo la soberanía de la Sede Apostólica, con su propio código de leyes y su sistema legislativo y judicial independiente. Mas, debido a las particulares circunstancias de la sociedad medieval, no era posible mantener este principio sin asegurarse un cierto grado de control y responsabilidad respecto del poder temporal. Dada la concepción unitaria de la sociedad cristiana, el programa de los reformadores requería poner al papa en lugar del emperador como jefe *de facto* del pueblo cristiano y líder y juez supremo de la cristiandad.

Desde el punto de vista moderno, hay un abismo inmenso entre estas dos vertientes del programa reformador, pero los reformadores no se daban cuenta de ello, pues vemos en sus escritos que ambas pretensiones, la de la libertad espiritual y la de la supremacía sobre la potestad temporal, eran consideradas como partes inseparables de una única totalidad. Así, en las famosas proposiciones conocidas como los *Dictatus Papae* que parecen haber sido redactadas por el mismo Gregorio VII en 1075, encontramos demandas como la del derecho del papa a usar insignias imperiales, deponer emperadores y exonerar a los súbditos del juramento de lealtad a gobernantes injustos, las cuales quedan estipuladas en el mismo nivel de los principios estrictamente canónicos, como los de la autoridad suprema de la Santa Sede, la irreformabilidad de los decretos papales y el poder propio del papa de deponer y absolver obispos.

De manera análoga, los escritores del partido imperialista no se limitaban a defender las prerrogativas puramente políticas del poder temporal o a recusar el derecho del papa a deponer gobernantes o a usar las armas contra sus adversarios. Ellos reclamaban para el emperador el derecho de intervenir en asuntos puramente eclesiásticos, no solamente en la designación de obispos, sino aun en los asuntos del papado, de tal suerte que el emperador venía a ser la última instancia en el gobierno de la Iglesia, atribuyéndole el derecho de controlar la elección del papa y de deponerlo, si éste llegara a hacerse indigno, como sucedió en el célebre caso del Sínodo de Sutri, cuando Enrique III desconoció a los tres pretendientes al pontificado y nombró en su lugar a su propio candidato.

De este modo, la lucha entre el Imperio y el papado en relación con las Investiduras quedó envuelta en una inextricable confusión que hace extremadamente difícil para el moderno estudioso juzgar equitativamente ambas partes. Es un profundo error proyectar en la historia de la temprana Edad Media la oposición entre las pretensiones de las monarquías nacionales y la jurisdicción universal del pontífice romano que fue característica de la época del Renacimiento y de la Reforma. El Estado que Gregorio VII y sus sucesores tuvieron que enfrentar no fue el moderno Estado político con sus ideas

de administración centralizada y su fuerte conciencia nacionalista, sino más bien la vieja tradición del Imperio cristiano de Carlomagno y Otón con sus pretensiones universalistas y su ideal teocrático. Fue cabalmente hasta que la Iglesia reclamó su derecho a vivir libre del control secular cuando el Estado se volvió consciente de su justa misión y pudo afirmar su propia autonomía política.

La restauración del derecho romano, que desempeñó un papel determinante en el renacimiento político y el desarrollo del Estado europeo, fue ella misma continuación y resultado de la actualización del derecho canónico que acompañó al movimiento reformador. El renacimiento del derecho romano nunca fue visto como un peligro por parte de la Iglesia romana; por el contrario, el papado fue el primero en asimilar los principios del renacimiento jurídico y hacer de ellos un invaluable instrumento para llevar a cabo la tarea de una legal reorganización y centralización de los asuntos eclesiásticos. Los civiles y los eclesiásticos no eran entre sí ni enemigos ni rivales; eran aliados en la tarea de racionalizar y clarificar el complejo embrollo de relaciones políticas y religiosas en que estuvo atrapada la sociedad medieval. En efecto, los creadores del nuevo Estado y el nuevo derecho eran ellos mismos hombres de Iglesia; por ejemplo: Roger de Salisbury, Hubert Walter y Henry de Bracton, en Inglaterra.

Más aún, la ley romana era considerada más próxima a las leyes eclesiásticas que a la ley usual del Estado feudal; en palabras de un primitivo jurista, aquella ley era una cosa sagrada *—res sanctissima—,* y Juan de Salisbury juzga el intento del rey Esteban de suprimir la enseñanza del derecho romano en Inglaterra como un acto de sacrílega tiranía semejante a la destrucción de los Libros de la Ley por el rey Antioco. El profesor Clement Webb escribe:

> Esta visión del derecho romano como una cosa sagrada se enlaza con el profundo sentido que tiene Juan de la significación espiritual de la unidad de la civilización cristiana bajo la ley romana universal y la potestad universal del sucesor de Pedro, como una ordenanza divina contra las tendencias separatistas de los diversos reinos nacionales cuya vigencia se apoya en la fuerza más bien que en la razón y en la revelación.[3]

Es cierto que el Imperio, no menos que la Iglesia, estuvo en favor de este ideal de unidad y que el derecho romano pudo haber sido usado por el Imperio como arma en sus conflictos con el papado; de hecho, así lo utilizó uno de los primeros panfletistas antipapales: Pedro Crasso de Ravena; con todo, la verdadera fuerza de la posición imperial residía en la atracción que ejercían los ideales teocráticos de la monarquía carolingia, además de que el nuevo Imperio era tan totalmente germánico y a-romano en su constitución y tradición, que la genuina tradición jurídica del antiguo Imperio representada por el *Corpus Juris* permaneció totalmente ajena en espíritu al nuevo Imperio.

La Iglesia romana, por otra parte, mostró una real afinidad y simpatía con las tradiciones del mundo latino civilizado y desdeñaba al Imperio germánico como a un poder extraño y bárbaro. Un buen ejemplo de esta actitud puede verse en Bonizo de Sutri, uno de los principales canonistas italianos y partidario de la reforma gregoriana. Como apunta M. Fournier:

> Este entusiasta gregoriano profesa una genuina admiración por el Imperio, no por el Imperio de los carolingios y sus sucesores, sino por el Imperio de la Antigüedad. Ve el Imperio romano como un monumento gigantesco erigido por los antepasados que difundieron la gloria de Italia por todas partes, y contrapone esta gloria al Estado del Imperio de su tiempo, arruinado por la deplorable anarquía en la cual sus amos germánicos lo han dejado caer. *Barbaris servit et suis non utitur legibus* [sirve a los bárbaros y no usa sus propias leyes].[4]

Así, fue el papado y no el Imperio el que primeramente revivió y aplicó la ciencia jurídica a la tarea del gobierno. El desarrollo de la ley eclesiástica sobre principios científicos por obra de Graciano y sus sucesores brindó a todo el sistema del gobierno eclesiástico una base legal y racional que el Estado medieval aún no tenía. Mientras que éste buscaba a tientas los rudimentos de un ordenamiento administrativo, la Iglesia ya se había constituido como una sociedad internacional organizada, con un gobierno centralizado, un código de leyes escritas y un elaborado sistema jurisdiccional de apelación y de asambleas legislativas y representativas.

El resultado de dicha restauración fue hacer del papado un poder efectivo en la vida pública de Europa y otorgarle un prestigio internacional que sobrepasaba con mucho al del Imperio y al de cualquier reino feudal.

Aun en sus mejores días bajo Carlomagno, Otón o Enrique III, el poder del Imperio reposaba, en última instancia, en la fuerza militar, y fue incapaz de extender su influencia efectiva sobre Italia sin el recurso de reiteradas expediciones militares que presentaron el carácter de invasiones bárbaras. La superioridad del papado, por otro lado, era moral e intelectual, y los poderes que lucharon contra él fueron incapaces de resistir su prestigio espiritual.

Mientras que el Sacro Imperio romano perdió gradualmente su antigua posición como representante de la unidad de la cristiandad y se convirtió en una masa inmanejable y desorganizada de territorios feudales, el papado se convirtió en la cabeza del mundo cristiano en todo el sentido de la palabra y ejerció una efectiva autoridad política sobre los pueblos de Europa occidental. Esta autoridad no estaba confinada a la esfera eclesiástica, sino que se extendía a todos los aspectos de la vida social y la actividad humana. Juzgó los asuntos de los reinos, organizó las cruzadas contra los infieles y los herejes y excomulgó y depuso a gobernantes que transgredieron los derechos de la cristiandad.

De hecho, el papado medieval combinó dos funciones distintas aunque relacionadas. El papa, estrictamente hablando, gobernaba la Iglesia, pues era el representante de Pedro y el jefe de la jerarquía eclesiástica, pero era también el líder y el juez de la sociedad cristiana en un sentido amplio; era como el presidente de una especie de liga europea de naciones y la suprema autoridad en derecho internacional.

Este doble aspecto del papado medieval obtiene su más completa expresión en el pontificado de Inocencio III, quien es considerado con frecuencia el más grande de los papas medievales. Por una parte, con él culminó la organización de la Iglesia medieval de conformidad con los principios de la nueva legislación canónica, y el gran Concilio de Letrán de 1215 marca el triunfo final del proyecto de reforma eclesiástica que había sido iniciado bajo León IX y sus sucesores; mas, por otra parte, él era quien gobernaba la

cristiandad y quien realizó el ideal de unidad de la civilización cristiana bajo una sola cabeza, de manera más completa y efectiva que Carlomagno y Otón *el Grande*.

En palabras de la Biblia que él mismo tomó como texto de su sermón el día de su consagración, fue "constituido sobre las naciones y sobre los reinos para arrancar y romper, para destruir y derribar, para construir y plantar…" Él juzgó entre nación y nación, entre reyes y pueblos, entre rivales pretendientes al Imperio, entre el rey de Francia y el rey de Inglaterra y entre este último y sus súbditos rebeldes. Sin embargo, estos dos aspectos de la autoridad papal, el mismo Inocencio III no lograba distinguirlos adecuadamente según su principio y especie respectivos. Ambos eran derivados de la prerrogativa del papa por ser Vicario de Dios en la tierra. En palabras de Inocencio, el papa era el juez del mundo, "puesto entre Dios y los hombres, debajo de Dios y encima de los hombres"; él es el representante de Aquel a quien pertenece la tierra con todo lo que contiene y todos sus habitantes; él, como sacerdote según el orden de Melquisedec, es al mismo tiempo sacerdote y rey que reúne en su persona la plenitud de todo poder y autoridad.

Es obvio que un concepto tan amplio de la autoridad universal del papa deja muy poco espacio a la moderna distinción entre los dos órdenes y sociedades autónomas, a saber: el Estado y la Iglesia. Mas ya se ha señalado anteriormente que la concepción medieval de la sociedad cristiana era esencialmente unitaria. El Estado y la Iglesia no eran dos organismos independientes, sino dos órdenes o funciones diferentes de una sola sociedad, de la cual el papa era la cabeza; con todo, ello no quería decir que estos órdenes fueran idénticos o se confundieran. El príncipe tenía su propia función en la sociedad cristiana y sus propios derechos dentro de la esfera del ejercicio de éstos. La del pontífice era una autoridad suprapolítica que trascendía a la del rey sin anularla.

Esto es lo que el papa quiere decir cuando replica a la protesta de Felipe II contra su intervención en la disputa con el rey Juan. Él dice que no juzga sobre feudos, sino sobre pecados. En otras palabras, interviene en una disputa política porque están en juego cuestiones morales de las cuales debe cuidar por mandato divino. Sin embargo, esta distinción no implicaba limitación alguna sobre la *plenitudo potestatis* del papado, ya que, de acuerdo con la mentalidad de los medievales, el oficio real era esencialmente de índole moral. El rey, como el sacerdote, era un oficial en la única sociedad cristiana, bien que su oficio era esencialmente inferior y limitado a los asuntos temporales. Consiguientemente, el poder secular era poco más que un débil reflejo del poder espiritual. A este respecto podemos citar nuevamente a Inocencio III:

> Como la luna deriva su luz del sol pues es inferior a él tanto en cantidad como en calidad, en posición y en efectividad, así también el poder real deriva el esplendor de su dignidad del poder del papa […][5] Los príncipes y los reyes tienen cada cual sus provincias o reinos separados, mas Pedro es supremo sobre todos por igual, por la amplitud y plenitud de su potestad, pues él es el Vicario de Aquel que es dueño del universo […][6] Cristo dejó a Pedro no solamente el gobierno de la Iglesia universal, sino el de todo el mundo.[7]

Aquí, la pretensión papal parece desbordar los límites entre las esferas espiritual y temporal y comprender una supremacía absolutamente universal que es estrictamente

teocrática. Sin embargo, esta suposición está implícita en la famosa imagen de san Bernardo de las "dos espadas", las cuales pertenecen por derecho a Pedro, aunque el uso de la espada material se delega al Estado para ejercerlo bajo la discreción de la Iglesia, *ad nutum sacerdotis* [a juicio del sacerdote]. Este pasaje es sumamente significativo, ya que san Bernardo no era en modo alguno un "curial" en el sentido reciente de esta palabra. Era agudamente consciente de la mundanidad y corrupción a que estaba expuesta la Iglesia de su tiempo y de las tentaciones de ambición y avaricia que acompañaban al creciente poder de la curia romana. Pero no obstante sus francas críticas, no hay defensor más ferviente de las prerrogativas del papado que san Bernardo.

Los polemistas antipapales suelen utilizar el pasaje del escrito *De Consideratione,* en el cual él exhorta al papa a considerarse como uno de los obispos y no como su patrón, y a la Santa Sede como la madre y no como la dueña de las Iglesias. Este pasaje, tomado en su integridad, es quizá la más sublime expresión del ideal de la supremacía del poder espiritual que se haya escrito:

> El papa debería ser el martillo de los tiranos, el padre de los reyes […] el dispensador de leyes y cánones […] la Luz del mundo, el Vicario de Cristo, el Cristo del Señor y, lo último de todo, el Dios del Faraón. Entended lo que digo. Cuando el poder y la maldad van de la mano, debemos reclamar para ti algo más que humano. Que tu rostro esté sobre aquellos que obran el mal. Que aquel que no teme a los hombres ni teme a la espada tema el aliento de tu ira. Que quien incurre en tu cólera piense que incurre en la ira no de un hombre, sino en la ira de Dios.[8]

Esto expresa claramente la preocupación fundamental que determinó la actitud del catolicismo medieval respecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: la necesidad de disponer de cierto poder para defender la causa de la justicia y de la Ley de Dios contra las fuerzas de la violencia y el desorden que se desataron en la Europa medieval. Esta misma preocupación domina toda la vida de Gregorio VII y encuentra una patética expresión en las cartas de este gran pontífice. Sin embargo, no debemos cerrar los ojos a los aspectos menos nobles y materialistas del ideal teocrático que dan motivo para justificar las críticas de sus enemigos. En el siglo XI la causa del papado fue defendida no sólo por el desinteresado idealismo de Gregorio VII, sino también por el burdo y odioso fanatismo de un Manegoldo de Lutterbach y, en periodo posterior, por los apologistas de la *plenitudo potestatis* papal, quienes no se limitaron al elevado plano espiritual de san Bernardo, sino que recurrieron a la falsa "donación" de Constantino[***] con el intento de dar base legal a una pretensión que, en su esencia, trascendía toda la esfera política y requería una justificación religiosa, si es que podía ser justificada en algún sentido.

El hecho es que durante la primera parte de la Edad Media hasta el surgimiento del tomismo se daba una inescapable confusión entre el orden espiritual y el temporal, la cual llevó a un trágico malentendido y a muchos conflictos. La lucha entre el pontificado y el Imperio no fue una lucha entre la Iglesia y el Estado secular, tal como los vemos hoy. Era un conflicto entre dos formas paralelas de un mismo ideal, entre el ideal de un Imperio teocrático y el de una Iglesia teocrática, cada uno de los cuales se inspiraba en la visión de una sociedad cristiana omnicomprensiva, la Ciudad de Dios en la tierra.

No es necesario señalar cuán grande era el abismo que separaba esta grandiosa visión de un orden universal de la anarquía semibárbara de la Europa feudal. Y la trágica ironía de tal contraste aumentaba por el hecho de que estos conflictivos idealismos eran frecuentemente utilizados para servir a intereses y ambiciones egoístas.

En Italia se dieron casos similares, pero allí fueron más bien las ciudades y no los príncipes feudales quienes explotaron la situación. Allí, el conflicto entre el pontificado y el Imperio degeneró en una sórdida y feroz lucha entre partidos y facciones rivales en la que los principios que aparentemente estaban en causa desaparecían bajo una complicada maraña de contiendas y encubiertos intereses.

No era posible tomar muy en serio las cuestiones espirituales del conflicto cuando el alineamiento de las partes en pugna obviamente estaba determinado por los intereses políticos y financieros de las diversas ciudades y clases y cuando el uso de los castigos espirituales, tales como la excomunión y el entredicho, se habían vuelto tan comunes que habían comenzado a perder su efectividad. Sobre todo, las nuevas condiciones de la vida citadina italiana hicieron que el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado adoptara un carácter distinto que volvía irrelevantes las pretensiones del antiguo Imperio teocrático. Toda la cuestión estaba siendo disputada en el restringido escenario de la política citadina, y para el resultado tenía muy poca importancia si la ciudad en cuestión pertenecía nominalmente al partido papal o al imperial. En el preciso momento en que el papado parecía haber obtenido una definitiva y aplastante victoria sobre el Imperio, el poder secular lograba afirmar exitosamente su independencia en el pequeño mundo de la ciudad-Estado.

Todavía esto no significaba necesariamente que el poder espiritual de la Iglesia se debilitara, pues aunque los obispos perdieran sus privilegios políticos y las abadías sus tierras, la Iglesia encontró nuevos y más poderosos medios de afirmar su influencia por medio de la actividad evangelizadora de las nuevas órdenes de predicadores y la acción de las confraternidades religiosas seglares, tales como los *humiliati* y las órdenes terceras.

Al mismo tiempo, el surgimiento de la nueva filosofía cristiana de santo Tomás de Aquino proveyó una sólida fundamentación intelectual para el ideal de un Estado autónomo que no trascendiese su propia esfera con pretensiones teocráticas. Ya en el siglo XII el canonista Huguccio, maestro de Inocencio III, había enseñado que “ambas potestades, la del papa y la del emperador, provienen de Dios y ninguna depende de la otra”, pero ni aun este principio logró evitar innumerables malentendidos en relación con las funciones propias y los límites de ambos poderes. Puesto que la ley de la naturaleza es también la ley de Dios, los hombres tendieron a mezclar la esfera del derecho natural con la de la revelación cristiana, como vemos en las palabras iniciales del *Decretum* de Graciano: “La ley natural es la que se contiene en la ley y en el Evangelio”, y así hicieron a la Iglesia responsable de ambas.

Correspondió a santo Tomás definir clara y exhaustivamente la idea de un orden natural y una ley natural autónomos y establecer este principio: “El derecho divino, que es de la gracia, no destruye al derecho humano, que es de la razón humana”.[9] En otro

lugar, en el comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, santo Tomás deriva el obvio corolario político de este principio al declarar que "en materia del bien civil [común], es mejor obedecer a la potestad secular que a la espiritual".[10] Con todo, se necesitaron siglos para que este principio fuera desarrollado y puesto como base de la clásica doctrina católica de las dos *societates perfectae.* Santo Tomás mismo en el pasaje aludido determina este principio al agregar: "A menos que, por casualidad, la potestad secular se encuentre vinculada con la potestad espiritual, como en el caso del papa, quien por disposición de Cristo, Sacerdote y Rey, tiene la cima de ambos poderes: espiritual y secular".[11]

Así también encontramos que el más eminente discípulo de santo Tomás en la siguiente generación, Egidio Romano, es al mismo tiempo el más firme abogado de los títulos teocráticos del papado en su forma más completa. Aunque él admite que los dos poderes son distintos, los considera igualmente dependientes del papa como su última fuente, al menos en teoría. Puesto que Dios es la fuente de toda autoridad y puesto que no hay ley ni justicia sino en la obediencia a Él, se sigue que todos los derechos, sean políticos o económicos, dependen en última instancia de la autoridad del Vicario de Dios en la tierra, y el príncipe que se rebela contra el papa destruye por ello mismo la base de su propio y delegado poder. De esta suerte, la concepción unitaria de la sociedad no es más restringida a su base histórica, la real y concreta cristiandad occidental, sino que se extiende al mundo en general y a la humanidad en su conjunto. Los reinos de la gentilidad no son sino organizados latrocinios sin una sanción mayor que la fuerza, pues fuera de la Iglesia no hay justicia, y sin justicia no hay autoridad legítima, ni espiritual ni temporal.

Así, el primer efecto de la nueva filosofía fue acentuar las tendencias universalistas de la doctrina social medieval, y podemos ver lo mismo en el lado imperialista, en el caso de Dante, ese otro discípulo de santo Tomás.

Nunca, en efecto, la visión de unidad que cautivó la memoria e inspiró la imaginación del mundo medieval logró más plena y noble expresión que en la obra del gran poeta gibelino. Pero aunque Dante era profundamente cristiano y católico, ya no buscaba en la Iglesia el ideal de unidad como lo hicieron los pensadores del primitivo medievo, tanto imperialistas como papalistas. Para Dante, la unidad ideal no era la de la Iglesia, sino la de la humanidad, y el Imperio romano fue predestinado por Dios para ser su servidor y ministro. Así, las prerrogativas del Imperio no se basan en su función ministerial respecto de la potestad espiritual, sino, como él lo expresa, "en la necesidad de la civilización humana", la cual no podrá realizar sus fines sin la paz y el orden que sólo la unidad política puede garantizar. Así, el Estado —al menos ese ideal y universal Estado que es el Imperio romano— tiene no solamente un fundamento independiente en el derecho natural, sino también una misión providencial hacia el género humano, la cual es análoga en el orden natural a la misión de la Iglesia en el orden de la gracia. En realidad, Dante va todavía más allá y pretende para el Estado una gracia peculiar; de esta suerte, existen dos pueblos escogidos y dos ciudades santas.

Este idealismo mesiánico inspira la obra entera de Dante y encuentra su primera y

más clara expresión en el Cuarto Tratado del *Convivio,* en donde presenta la alta misión del pueblo romano, la cual se apoya no en la fuerza de la conquista, sino en la vocación y elección divinas. Escribe:

> Puesto que nunca hubo ni habrá una naturaleza más dulce en el ejercicio del señorío, más firme en su sostenimiento ni más sutil en lograrlo que la naturaleza del pueblo latino (como puede verse por la experiencia) y especialmente en ese bendito pueblo en el cual fue infundida la noble sangre troyana, Dios escogió a este pueblo para tal misión […] Y si nosotros consideramos su más avanzada juventud cuando fue emancipada de la tutela real por Bruto, el primer cónsul, hasta César, el primer príncipe, encontraremos que fue engrandecida no por ciudadanos humanos, sino divinos, inspirados no por amor humano, sino divino, en su amor por ella. Y esto no fue, ni pudo ser, salvo por un especial designio, intentado por Dios en tan sublime infusión del Cielo […] Por consiguiente, no necesitamos pedir más para ver ese especial nacimiento y desarrollo concebido y ordenado por Dios, que era el de la ciudad santa. Y verdaderamente tengo la firme convicción de que las piedras de sus murallas son dignas de reverencia y que el suelo en donde ella se asienta vale más de lo que los hombres puedan proclamar y comprobar.[12]

Esta exaltación del Estado como tal, con su idealización de la antigua Roma y su intenso patriotismo latino, es casi única en la literatura medieval y se halla mucho más apartada de la principal tradición del pensamiento medieval que el totalitarismo teocrático de Egidio Romano y sus sucesores, a pesar de que acusa una mayor dependencia del tomismo en cuanto a sus presupuestos filosóficos. Sin embargo, aunque tal tesis no tuvo directa influencia en el curso del pensamiento medieval, es particularmente significativa desde el punto de vista histórico, ya que incorpora en una síntesis las diversas tendencias del pensamiento medieval y de la cultura occidental. En efecto, por un lado mira hacia el pretérito ideal medieval de una sociedad universal y a la tradición de Carlomagno y del Sacro Imperio romano; por otro, hacia el futuro del Renacimiento, de la monarquía nacional y de la nueva cultura humanista.

Vista superficialmente, la tesis de Dante puede parecer que difiere muy poco del antiguo imperialismo teocrático; en la obra *De Monarchia* de Dante hay mucho que nos recuerda la apología Imperio [romano-germánico] de Jordano de Osnabrück cuando éste formula la extremada conclusión de que "así como la Iglesia romana es la Iglesia de Dios, así el Imperio romano es el reino de Dios"; pero si miramos con más detenimiento, nos daremos cuenta de que con Dante la teoría imperialista ha cambiado totalmente al ser puesta en relación con la doctrina tomista de la ley natural y con la teoría social de Aristóteles, por una parte, y con la nueva conciencia política y la cultura laica de la ciudad-Estado italiana, por la otra. Esto marca una ruptura con la teoría unitaria de la sociedad que prevaleció durante cinco centurias, si bien el carácter revolucionario de este cambio quedó oscurecido por el hecho de que las esperanzas políticas del mismo Dante estuvieron enfocadas todavía al pasado ideal del Imperio [romano] universal y no a la monarquía nacional del futuro.

Por una infortunada fatalidad, el país de santo Tomás y Dante, el único de la Europa medieval que había avanzado suficientemente en cultura para adquirir una total autoconciencia política, careció sin embargo de las condiciones históricas para lograr la autonomía nacional, y en consecuencia el intenso patriotismo italiano de Dante se vio forzado a aliarse, incongruentemente, con su enemigo natural, el poder extranjero del

imperialismo germánico. Por otra parte, allí donde las condiciones históricas eran favorables para el ascenso de la monarquía nacional, como en Francia e Inglaterra, la situación de la sociedad y la cultura no había madurado suficientemente como para que la Iglesia se desligara de sus compromisos sociopolíticos, y el Estado, a su vez, pudiera hacer frente a sus propias funciones sin la ayuda de la Iglesia. Por consiguiente, en el norte de Europa las relaciones entre la Iglesia y el Estado todavía estuvieron dominadas por la antigua concepción unitaria de la sociedad, la cual tendía ahora a buscar formas nacionales de expresión, un estado de cosas que preparó el camino para la final disolución de la unidad religiosa y el surgimiento de las Iglesias nacionales en el siglo XVI.

---

[*] Título original: "Church and State in the Middle Ages", en *Medieval Essays,* cap. V, 1934-1953.

[1] R. Carlyle, *History of Political Theory,* W. Blarkwood, Edimburgo-Londres, 1930-1936, II, p. 198. Este pasaje es citado por J. Maritain en *Primauté du Spirituel* en forma tal que sugiere que la ciudad es la humanidad y que los dos pueblos son la Iglesia y el Estado, pero no es esto lo que dice Esteban de Tournai.

[**] Especie de consejo real integrado por magnates seculares, obispos y abades. [T.]

[2] É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* vol. II, 1922-1928.

[3] C. Webb, "The Policraticus of John of Salisbury", *Church Quarterly Review,* vol. LXXI, 1911, p. 341.

[4] M. Fournier y Le Bras, *Histoire des Collections canoniques en Occident,* II, p. 148. Compárese con la noble oda horaciana de Alfano de Salerno a Hildebrando, el representante de la grandeza de Roma ante las fuerzas de la barbarie: *Quicquid et Marius prius / Quodque Julius egerant / Maxima nece militum / Voce tu modica facis* [Tú con moderada voz haces lo que en otro tiempo hicieron Mario y Julio con sangrientas guerras].

[5] Migne, *PL,* vol. CCXIV, col. 377.

[6] *Ibid.,* vol. CCXVI, col. 1013.

[7] *Ibid.,* vol. CCXIV, col. 759.

[8] San Bernardo, *De Consideratione,* IV, vii.

[***] Cfr. C. Dawson, *The Making of Europe,* Meridian Books, Nueva York, 1956, p. 224. [T.]

[9] Santo Tomás, *S. Theol.,* II-IIae, Quaest. X, art. 10.

[10] En II *Sent.,* dist. XLIV, Quaest. II, art. 2.

[11] *Idem.*

[12] Dante, *Convivio,* Tratado IV, caps. 4 y 5.

XI. LA CULTURA TEOLÓGICA MEDIEVAL[*]

LA TRANSFORMACIÓN QUE SUFRIÓ LA RELIGIÓN AL PASAR DEL mundo antiguo al medieval fue, como hemos visto, principalmente sociológica. No fue acompañada por cambios revolucionarios de doctrina como los que se dieron en la Reforma, o como los que señalaron la separación de las Iglesias orientales de la Iglesia del Imperio romano-germánico. En asuntos concernientes al dogma, la religión medieval se caracterizó sobre todo por su espíritu conservador y su fidelidad a la tradición doctrinal de la Iglesia. La Edad Media heredó de la era patrística una enorme masa de conocimientos teológicos, y por siglos su principal cuidado consistió en preservar y asimilar esta doctrina. De ahí la característica impersonal que marca la literatura teológica de la Edad Media. A este propósito el padre Tixeront escribe:

> Ellos [los medievales] no pensaron que era posible renovar o intentar avanzar en la exposición doctrinal, después de los genios que les habían precedido. Compilaron, clasificaron y dieron las soluciones y explicaciones que les parecieron apropiadas; reunieron concilios para la reforma moral, pero permanecieron en la superficie del dogma. Pero no podemos sorprendernos si consideramos los tiempos que vivieron. No fue pequeña cosa en tales tiempos y en tal ambiente preservar el pasado e instruir a los terribles neófitos que entraban a la Iglesia en los elementos del catecismo.[1]

De ahí que el estudioso de la religión medieval deba estar siempre atento a no confundir el pensamiento patrístico con el medieval. Desde luego que hay escritores populares que no hacen distinción alguna y tienden a considerar todo el desarrollo del pensamiento católico, desde la era de Tertuliano y Cipriano hasta la de Bossuet, como "medieval". También hay eruditos que estando conscientes de la distancia que separa al mundo antiguo del medieval con frecuencia la pasan por alto, y así describen como características de la Edad Media ideas y creencias que en realidad sólo son ecos y repeticiones de la tradición patrística. En realidad, el desarrollo primitivo del pensamiento medieval fue tan ensombrecido por el de la edad patrística que no es fácil distinguir sus rasgos originales. Sin embargo, importa mucho tener presente que la expresión "catolicismo medieval" se usa comúnmente para describir tres fases de un proceso religioso, las cuales, en cuanto al tiempo, están tan lejanas entre sí como nosotros de la Reforma.

En primer lugar está la religión del Imperio romano tardío, a la que podemos llamar catolicismo patrístico. En segundo lugar, la religión de la Edad Oscura, la edad de la conversión de los pueblos bárbaros. En tercer lugar tenemos la religión de los siglos XII al XIV, que frecuentemente son considerados el periodo central de la Edad Media pero que fueron esencialmente, como han señalado el padre Mandonnet y el profesor Haskins, una era en que renació la cultura europea.

Mas debemos recordar que en ninguno de estos periodos el catolicismo, o alguna forma del cristianismo, fue la única religión europea; en cada uno de estos periodos, el

cristianismo encontró adversarios con los que hubo de luchar.

En la primera edad, las clases gobernantes eran en gran parte paganas y los Padres de la Iglesia tuvieron que hacer frente a las críticas de personas letradas que desdeñaban el cristianismo considerándolo una advenediza superstición oriental extraña a la gloriosa tradición de la civilización clásica, en tanto que tenían que hacer frente a los ataques de numerosas sectas heréticas: los arrianos, los donatistas, los priscilianistas y otras, así como al reto más serio proveniente del dualismo maniqueo.

En la segunda edad, la escena cambia enteramente. La herejía ya no existe en Occidente, el antiguo paganismo ilustrado está muerto y la Iglesia se ha vuelto la representante de las tradiciones de la cultura clásica, en la medida en que éstas sobreviven. Mas el paganismo está fuerte todavía y amenaza a la Iglesia desde dentro y desde fuera: desde dentro, por las masas de campesinos y bárbaros medio convertidos y carentes de instrucción, los cuales, casi sin saberlo, se hallan ahora como cristianos debido a la conversión de los terratenientes y caudillos; desde fuera, por los pueblos guerreros del Norte y el Oriente, cuyos ataques, una y otra vez, amenazan destruir la nueva cultura cristiana que con tanto trabajo y sacrificio se ha construido en Occidente.

Finalmente, en la tercera edad el catolicismo ha resultado victorioso y la Iglesia se ha vuelto señora y maestra de la sociedad occidental. Sin embargo, su situación no está libre de conflictos. El resurgir del comercio y de la vida citadina fue acompañado de una nueva corriente de influencia maniquea de Oriente a través de la Península de los Balcanes; mientras que el movimiento de reforma eclesiástica, a pesar de su ortodoxia fundamental, contenía elementos explosivos que algunas veces se manifestaron de forma revolucionaria y heterodoxa, como por ejemplo, en los valdenses y en los franciscanos espirituales. Es más, la expansión de la cristiandad puso a la Iglesia en contacto y también en conflicto con el pensamiento del mundo musulmán, el cual todavía en el siglo XII tenía un poderoso centro de difusión en la Europa sudoccidental. En efecto, el pensador europeo de mayor influencia en ese tiempo no fue un cristiano, sino un musulmán español: Averroes.

Así, una vez más, como en la era patrística, los representantes del pensamiento cristiano debieron enfrentar el criticismo de sus doctos antagonistas contemporáneos, los cuales llegaban a aventajarlos en conocimientos científicos y filosóficos. De hecho, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIII cuando la cristiandad occidental alcanzó un nivel de cultura suficientemente alto para enfrentar a los filósofos musulmanes en su propio terreno.

En este amplio sentido, la historia de la cultura medieval cubre un milenio, a través del cual el desarrollo del pensamiento católico se caracterizó por una notable unidad y continuidad.

En cada una de las tres fases de este desarrollo, sin embargo, la teología católica presenta rasgos distintivos que son determinados por las condiciones a las cuales acabo de referirme. La era patrística fue el periodo creativo de la teología occidental, y encuentra su mejor expresión en la personalidad y la obra de san Agustín; la segunda fue la era del tradicionalismo por excelencia y sus representantes típicos fueron Gregorio

Magno, san Isidoro de Sevilla y Beda *el Venerable;* la tercera fue la era del escolasticismo —de la organización sistemática y dialéctica de toda la doctrina tradicional—, trabajo que fue iniciado por Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo y que alcanzó su completa expresión en la gran síntesis teológico-filosófica de santo Tomás de Aquino. Puede decirse sin exageración que todo lo que se produjo en la primera fase de este proceso fue preservado en la segunda y luego fue incorporado en la unidad orgánica de la teología escolástica de la tercera fase. Nada se perdió. Todo el material que se halla disperso en los escritos de los Padres —en sus sermones, sus comentarios y sus tratados controversiales— lo podemos encontrar de nuevo reconstruido en el imponente y simétrico edificio de la teología escolástica del siglo XIII.

Este desarrollo orgánico fue, con todo, un proceso que estuvo limitado por las fronteras de la cultura latino-cristiana y la tradición occidental. Este proceso no incluyó la cultura greco-cristiana ni la tradición de la Iglesia oriental, salvo lo que ya estaba incorporado en la enseñanza de los Padres latinos. Durante la Edad Media, Oriente y Occidente siguieron líneas separadas de desarrollo teológico, y esto puede explicar la división de las Iglesias (oriental y occidental), así como la creciente brecha entre las mentes de Oriente y Occidente. Desde el principio, los intereses teológicos de las dos mitades de la cristiandad habían sido diferentes; así, mientras el Oriente cristiano estuvo apasionadamente absorbido en las grandes controversias cristológicas que escindieron a la Iglesia bizantina y al Imperio, Occidente estaba más interesado en cuestiones de orden eclesiástico y de disciplina moral como las que dieron origen a las herejías novaciana y donatista. Fue solamente hasta el tiempo de la controversia pelagiana cuando se suscitó en Occidente una cuestión teológica de primordial importancia, y aun el centro de interés fue predominantemente moral, en contraste con las cuestiones especulativas y metafísicas que cautivaron a la inteligencia griega.

Estos intereses continuaron marcando el desarrollo teológico de las Iglesias oriental y occidental. En Occidente, la teología encontró en la doctrina de la gracia su centro y principio de organización; los sacramentos fueron entendidos como medios de la gracia, y la vida cristiana como vida de la gracia. En Oriente, el principio y centro de la teología es la doctrina del Verbo consustancial al Padre. Los sacramentos fueron vistos como misterios de iluminación, y la vida cristiana como un proceso de divinización por el cual la humanidad se asimila a la naturaleza inmortal del Verbo Divino. Así, la tendencia de la teología occidental encuentra su exponente en san Agustín, el Doctor de la Gracia, cuya influencia domina todo el desarrollo medieval, en tanto que el exponente típico de la teología oriental es Orígenes, quien continúa influyendo en el desarrollo del pensamiento cristiano griego a través de Atanasio y de los grandes Padres Capadocios, Basilio y los dos Gregorios. Hay, sin embargo, una impactante diferencia en las suertes respectivas de estos dos grandes nombres, pues mientras san Agustín ha sido y sigue siendo el reconocido padre de la teología occidental, Orígenes fue desautorizado y olvidado por sus herederos espirituales, y sus escritos han sido abandonados por heréticos. En efecto, por una extraña paradoja, los escritos de los grandes Padres griegos sobreviven en gran medida y solamente a través de las traducciones latinas y en los manuscritos occidentales

—que son incomparablemente más numerosos que los griegos— de aquellas partes del texto original griego que todavía existen. Esto apunta hacia un aspecto de la cultura occidental del Medievo que rara vez es tenido en cuenta, a saber, su apertura y su prontitud para incorporar elementos externos en su tradición intelectual, en tanto el Oriente ortodoxo fue demasiado orgulloso de su elevada cultura y de la riqueza de su sabiduría teológica como para aprender algo de Occidente,[2] el mundo latino estuvo siempre abierto a las influencias orientales y fue fecundado por elementos intelectuales y espirituales traídos de fuera.

Esto se puede apreciar no solamente por las abundantes traducciones y adaptaciones de los escritos teológicos griegos que marcaron la edad patrística, la edad de Rufino, Jerónimo y Mario Victorino, de Hilario y Ambrosio, sino también en periodos posteriores. Aun los llamados Siglos Oscuros no pasaron sin hacer algunas nuevas aportaciones al patrimonio intelectual de Occidente, notablemente las traducciones de las obras del Seudo-Dionisio, las cuales fueron de trascendental importancia en el desarrollo del pensamiento religioso de la Edad Media. Finalmente, en el tercer periodo, los nuevos avances de la teología occidental y el enorme progreso llevado a cabo por el movimiento escolástico están íntimamente relacionados con una nueva corriente de influencias orientales, debida al caudal de nuevos materiales introducidos al mundo latino por los traductores de los siglos XII y XIII. La mayor parte de este material era científico y filosófico, pero junto con esta gran corriente de pensamiento aristotélico y arábigo también se tradujeron numerosos escritos de los Padres griegos, los cuales influyeron directamente en la teología occidental.

El más importante de estos escritos fue el tratado de san Juan Damasceno sobre *La fe ortodoxa,* cuya tercera parte lleva el título de *La fuente del conocimiento,* la cual constituye un sumario sistemático y autorizado de toda la tradición teológica griega. Esta obra fue traducida al latín por Burgundio de Pisa hacia la mitad del siglo XII, y casi de inmediato, a pesar de los ataques de algunos fanáticos tradicionalistas, llegó a ser la autoridad normativa de la teología occidental debido a la utilización parcial que de ella hizo Pedro Lombardo en sus *Sentencias.* Esta obra fue traducida de nuevo por Roberto Grosseteste en el siglo XIII y fue usada extensamente por santo Tomás y otros grandes escolásticos.

Esta obra, junto con otras traducciones del griego, sobre todo los escritos del Seudo-Dionisio con el comentario de san Máximo, los cuales fueron traducidos una y otra vez durante el Medievo, tuvieron un efecto decisivo en la teología occidental. Esto llevó a los escolásticos —principalmente a san Buenaventura y santo Tomás— a revisar y complementar la doctrina agustiniana sobre la gracia a la luz de la enseñanza de los Padres griegos y así forjar una síntesis de las dos grandes tradiciones teológicas: la de Oriente y la de Occidente. Conservando por una parte las grandes líneas de la doctrina agustiniana, ellos hicieron mayor hincapié en el carácter ontológico del orden sobrenatural. Mientras que Agustín concibe la gracia primariamente como un acto del poder divino que mueve la voluntad humana, Tomás la considera ante todo bajo su aspecto esencial de un nuevo principio espiritual que transforma y renueva la naturaleza

humana por virtud de la comunicación de la Vida Divina; en otras palabras, el estado de deificación del que hablan habitualmente los Padres griegos. La *gracia* no es solamente un poder que mueve la voluntad, sino también una *luz* que ilumina la mente y transfigura enteramente el espíritu del ser humano.

Esta combinación de la tradición agustiniana con la doctrina característica de los Padres griegos es quizás el logro teológico más admirable del periodo escolástico, aunque suele pasar inadvertido si se le compara con la síntesis filosófica realizada en esa misma época. Y aunque esto no fue siempre plenamente aceptado o plenamente comprendido por los escolásticos posteriores, llegó a ser un pilar central de la teología católica clásica, y cuando sobrevino la gran contienda de la Reforma, en el siglo XVI, esta doctrina fue al mismo tiempo el blanco del ataque protestante y el punto de convergencia de la defensa católica.

Por lo demás, la influencia del pensamiento religioso griego no quedó confinada a las escuelas teológicas y a la tradición doctrinal. Éste tuvo también una influencia directa en la vida religiosa de Occidente, debido al florecimiento de los movimientos místico-religiosos que estuvieron íntimamente vinculados con el desarrollo de la escolástica; más que a la escolástica, estos movimientos se debieron al pensamiento bizantino introducido en Occidente a través de las obras del Seudo-Dionisio y de otros tratados neoplatónicos como el *Liber de Causis* y la *Introducción a la teología* de Proclo, el cual fue traducido por Guillermo de Moerbeke, arzobispo flamenco de Corinto y amigo de santo Tomás. El misticismo no fue un fenómeno nuevo en la Europa medieval. Las influencias neoplatónicas que llegaron a Occidente en toda su pureza en el siglo XIII ya estaban presentes en la tradición patrística a través de Mario Victorino, Macrobio y Boecio, y sobre todo de san Agustín. Este último amalgamó su doctrina neoplatónica de la contemplación y la iluminación con un misticismo profundamente individual y esencialmente cristiano de caridad dinámica, el cual llegó a ser la nota característica del misticismo occidental de manera semejante como la doctrina agustiniana de la gracia se hizo característica de la teología occidental en su conjunto.

Como el abad Butler ha hecho notar en su obra sobre el misticismo occidental, esta tradición mística agustiniana es continuada por san Gregorio y san Bernardo, los más influyentes escritores espirituales de sus respectivos tiempos, y domina la vida espiritual de la Iglesia occidental hasta la era escolástica.

El misticismo de san Agustín es intensamente personal y tiene un carácter psicológico e introspectivo que no se da, o al menos es extremadamente raro, en el misticismo del Oriente cristiano. A este respecto, es muy significativo que la mística clásica de la Iglesia oriental se contenga en la obra de un autor desconocido, quien oculta su persona bajo el nombre de *el Areopagita,* en tanto que el manantial del misticismo occidental sería la autobiografía espiritual de san Agustín, quien hace de su propia vida interior la clave de entrada a la profundidad divina. Y estas tendencias divergentes continuaron distinguiendo la espiritualidad de la Iglesia oriental y de la occidental. El misticismo oriental permaneció impersonal y rara vez se expresó en autobiografía religiosa o en alguna autorrevelación,

salvo en Rusia en siglos recientes, mientras que en Occidente, desde el tiempo de san Agustín hasta nuestros días, la espiritualidad ha presentado siempre un carácter profundamente individual y personal, y las autobiografías espirituales han sido obras clásicas del misticismo occidental.

Si bien el misticismo de san Agustín es un elemento fundamental y permanente en la tradición religiosa de Occidente, su influencia culminó en el siglo XII, antes de que se hicieran sentir las corrientes orientales a las que hemos hecho referencia. Ese siglo fue un periodo de inmensa vitalidad espiritual y cultural. Se le ha llamado la era del *Renacimiento medieval,* mas no sólo de un renacimiento intelectual, sino también religioso; si bien produjo humanistas como Juan de Salisbury, filósofos como Abelardo y Bernardo de Tours y poetas como Cristián de Troyes, su más grande y representativa figura fue un ascético y místico, san Bernardo de Claraval, quien es considerado como el último de los Padres de la Iglesia.

El misticismo de san Bernardo y de toda la escuela cisterciense, especialmente el de su amigo y discípulo Guillermo de san Thierry, es profundamente agustiniano. Éste es un misticismo como el de san Agustín, un misticismo de caridad —*theologia cordis* [teología del corazón]—, pero en un grado más alto, ya que en san Bernardo el elemento afectivo y voluntarista desborda completamente el intelectualismo neoplatónico, el cual todavía ejerce influencia en la mente de san Agustín. Para san Bernardo, el *amor* es superior al conocimiento, puesto que va más allá del conocimiento y es su propia causa y fin.

> *Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo quia amo, amo ut amem. Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde jugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus in quo potest creatura, etsi non ex aequo, respondere auctori vel de simili mutuam rependere vicem.*[3]

Éste es el tema de los sermones de san Bernardo sobre el Cantar de los Cantares, el cual es uno de los clásicos de la literatura religiosa medieval y ha tenido un influjo incalculable en el desarrollo del misticismo occidental. La interpretación alegórica del Cantar de los Cantares como un epitalamio al desposorio místico del alma con Dios tiene profundas raíces en la tradición de la Iglesia oriental, en Orígenes, en Metodio de Olimpo y en Gregorio de Nisa. Y fue cabalmente por medio de san Bernardo como dicha interpretación se incorporó por primera vez en la tradición cristiana de Occidente, y pasando por Ricardo de san Víctor y san Buenaventura llegó a san Juan de la Cruz y a los místicos del siglo XVII, tanto católicos como protestantes.

Éste es uno de los aspectos de la espiritualidad medieval que resultan menos simpáticos a la mentalidad moderna, la cual es muy propensa a considerar el *Eros* místico como una perversión, o bien como un sustituto de la pasión sexual. Mas el cristiano medieval, filósofo o místico, consideró este asunto desde un punto de vista diametralmente opuesto; para él, el amor divino era la realidad y el amor humano la sombra. Todo el proceso cósmico tiene su origen en el desbordamiento del amor de Dios en el cual consiste el acto creativo y encuentra su fuerza motriz en el deseo por el cual la

creación busca retornar a su fuente. De ahí que la pasión sexual no sea sino una forma ciega y degradada[**] de la energía universal que encuentra en el amor de Dios su verdadera, consciente y normal expresión.

Esta filosofía del amor, que está implícita en todo el pensamiento y la vida de san Bernardo, había sido desarrollada en todas sus implicaciones metafísicas por el Seudo-Areopagita en su tratado sobre los nombres divinos. Él escribe:

> De todas las cosas, la Belleza y la Bondad son deseadas, amadas y elegidas para ser amadas; y por la misma razón las cosas inferiores aman a las superiores por atracción, y las del mismo rango aman a sus iguales en comunión, y las superiores aman a las inferiores por providencia y benevolencia, y cada cual ama lo propio por coherencia; y todas las cosas por el hecho de desear lo Bello y lo Bueno hacen y quieren todo lo que quieren hacer y desear. Además, se puede decir con toda verdad que la verdadera Causa de todas las cosas, por razón de la sobreabundancia de Su Bondad, ama todo, crea todo, perfecciona todo, reúne todo y todo lo dirige hacia Ella misma; y el Amor Divino es la Bondad y es de la Bondad y por razón de la Bondad. Por esta razón el Amor, obrando el bien de las cosas existentes, preexistiendo sobreabundantemente en el Bien, no le permitió permanecer en sí mismo sin fruto, sino que lo impulsó a crear por razón de su sobreabundancia, la cual de suyo es productora de todas las cosas…
>
> Que no nos cause temor [usar] el nombre Amor [Eros], ni nos turbemos por lo que alguien pueda decir en contra del mismo. Pues me parece que los teólogos usan las palabras Caridad y Amor [Agapé y Eros] como equivalentes y prefieren reservar “amor” —en sentido absoluto— para las cosas divinas, a causa del prejuicio vulgar. Pues aunque se habla del Amor en Sí mismo en el sentido divino, no sólo entre nosotros [los hombres], sino también por los Oráculos [divinos] mismos [las Escrituras], el vulgo, como era de esperarse, al no comprender la unicidad del nombre divino Amor, cae en el error de un concepto material, fragmentario y parcial del amor, el cual no significa el verdadero amor, sino una sombra del Amor, o, si se quiere, en un concepto erróneo del mismo.[4]

Así, el misticismo devocional de san Bernardo y de su escuela, especialmente de Guillermo de san Thierry, encuentra su complementación filosófica en la metafísica mística del Seudo-Areopagita, y fue la fusión de estas dos tradiciones lo que originó el gran desarrollo del misticismo especulativo de la Edad Media posterior. El primer contacto de las dos tradiciones tuvo lugar en el siglo XII con Hugo y Ricardo de san Víctor. Es cierto que las obras del Seudo-Areopagita estuvieron al alcance de Occidente desde el siglo IX, cuando por primera vez fueron traducidas por Hilduino de san Dionisio. Pero, si exceptuamos el caso extraordinario de Juan Escoto Erígena, cuyo neoplatonismo místico tuvo muy poca influencia en sus contemporáneos y sucesores, los escritos de Dionisio no tuvieron mayor importancia para el pensamiento occidental hasta el repentino despertar del interés por ellos en el siglo XII, el cual se manifiesta en los sucesivos comentarios sobre el libro de las Jerarquías Celestiales escritos por Hervé de Deols (1110-1130), Hugo de san Víctor hacia 1137 y Juan Sarrazino, muerto en 1180. Pero aun en el caso de Hugo de san Víctor, el influjo de Dionisio es leve, ya que la escuela de san Víctor y la misma escuela cisterciense, con la cual estuvo íntimamente ligada, pertenecen a la tradición agustiniana y así permanecieron hasta tiempos de Tomás de san Víctor, que posteriormente fue abad de Vercelli, hacia el año 1225; él fue quien fusionó la tradición de la escuela de san Víctor con las enseñanzas del Seudo-Dionisio, dándose luego a la tarea de popularizarlas por medio de traducciones y adaptaciones.

Sin embargo, fueron los grandes escolásticos del siglo XIII quienes llevaron las ideas

del Seudo-Dionisio y de los neoplatónicos a su pleno desarrollo. En realidad, no habiendo sido el escolasticismo y el misticismo dos fuerzas hostiles y contradictorias en el pensamiento medieval, podemos calificar justamente el misticismo introspectivo del Medievo tardío, especialmente la escuela de Eckhart, Tauler y Ruysbroeck, como un *misticismo escolástico,* ya que estuvo estrechamente vinculado con el desarrollo escolástico de los siglos XIII y XIV como lo estuvo el propio tomismo. De hecho, estos dos movimientos tuvieron un origen común en la enseñanza de san Alberto Magno, quien fue maestro de santo Tomás y también de Ulrico de Estrasburgo, del cual se transmitió la enseñanza, a través de Dietrich de Freiberg, hasta Eckhart, quien fue universalmente reconocido como el fundador y maestro de la gran escuela del misticismo germano-flamenco del siglo XIV. Sin duda, se puede contrastar el neoplatonismo de esta escuela con el aristotelismo de santo Tomás, al punto de hacerlos aparecer como enteramente opuestos el uno al otro. Pero no debemos olvidar que el aristotelismo de santo Tomás estaba profundamente impregnado de elementos neoplatónicos y que los escritos de Dionisio fueron una de las más importantes influencias formativas del pensamiento de santo Tomás, en tanto que Eckhart, Tauler y los demás fueron estudiosos de Aristóteles y santo Tomás y consideraron a este último el mayor teólogo de su orden.[5]

En Eckhart la corriente dionisiana, reforzada por elementos neoplatónicos derivados de Proclo y de los árabes, logra su completo desarrollo y aun parece trasponer los límites de la ortodoxia al llevar el discurso místico medieval a conclusiones muy cercanas al monismo del Vedanta. Sin embargo, como ha hecho notar Denifle desde hace mucho tiempo, Eckhart no es un panteísta oriental ni un idealista; es un dominico medieval y un escolástico, y para entender sus ideas es necesario ponerlas en su contexto histórico y relacionarlas con el ambiente intelectual en el cual se produjeron. Así, cuando Eckhart afirma que Dios es todas las cosas, que las criaturas son pura nada y que es mera falacia hablar de Dios como bueno, está expresando en un lenguaje paradójico e imprudente los lugares comunes de la teología dionisiana, los cuales pueden verse en forma más equilibrada y no menos completa en las obras maestras de Ulrico de Estrasburgo y del mismo santo Tomás de Aquino.

Mas, sea cual fuere el pensamiento de Eckhart, no hay lugar a cuestionar la ortodoxia de sus discípulos Juan Tauler, Enrique Suso, Enrique de Nordlingen y Juan Ruysbroeck, a través de los cuales la metafísica mística del Seudo-Dionisio y de Eckhart se convirtió en una de las grandes fuentes de vida espiritual e inspiración para la Iglesia del Medievo tardío. Los "Amigos de Dios" —así fueron llamados— ganaron seguidores en las diversas clases sociales de toda la Renania y la Baja Alemania, entre ellos no sólo doctos teólogos dominicos como Tauler y monjas de las comunidades dominicas de Töss y Unterlinden, sino también sacerdotes seculares, como Enrique de Nordlingen, caballeros de la Orden Teutónica como Nicolás von Laufen, el banquero de Estrasburgo Rulman Merswin y también campesinos y laicos sin instrucción. De este modo, la *via negativa* de la mística medieval, que para la gente de fuera parecería conducir a un nihilismo panteísta que no deja lugar para la acción social y moral, en realidad inspiró uno de los más grandes movimientos religioso-populares de la Edad Media.

Ello es un admirable ejemplo —quizá la instancia más notable en la historia— de cómo el pensamiento teológico abstracto puede impulsar la vida religiosa y la acción social, y esto resulta más sorprendente aún si se consideran las desfavorables circunstancias de tiempo y lugar para el desarrollo de un tipo de religiosidad tan intelectualista y esotérico.

Pero aunque este movimiento místico representa una de las cumbres del desarrollo religioso medieval, sin embargo no fue el único ni el más importante. El movimiento que tuvo mayor impacto en la religiosidad y la cultura medievales no fue el misticismo contemplativo de los dominicos, sino la piedad evangélica y la devoción a la humanidad de Jesucristo, las cuales lograron su más sublime expresión en la vida de san Francisco de Asís. Este movimiento tiene menor conexión que el otro con las escuelas de teología, si bien uno de sus más notables representantes, san Buenaventura, fue también uno de los más grandes teólogos escolásticos. Este movimiento fue eminentemente práctico, emocional y humano, surgido directamente del corazón y de la experiencia personal, sin deber nada a la tradición intelectual o a las ideas metafísicas. El más grande logro de la Edad Media no consiste en el imponente edificio de la organización eclesiástica o en su trabajo de síntesis intelectual, sino en su profundización de la vida espiritual mediante un nuevo tipo de experiencia religiosa que tuvo un influjo definitivo en el cristianismo occidental.

Uno de los más sugestivos y originales escritores modernos sobre la religiosidad medieval, el desaparecido Pierre Rousselot, ha escrito sobre dicho cambio lo siguiente:

> San Agustín pensó que la lucha por la verdad y la santidad era ante todo un asunto personal entre el alma individual y Dios. A esto se debe que él, por así decirlo, "interiorizó a Dios". Mas no interiorizó de la misma manera a Jesús. La humanidad de Jesús, para él, queda en el trasfondo. La gran novedad de la Edad Media, su incomparable mérito religioso, fue la comprensión y el amor o, más bien podría decirse, la pasión por la humanidad de Cristo. El Verbo Encarnado, *homo Christus, Jesucristo como hombre,* no es solamente el modelo para ser imitado, el guía para ser seguido y también la luz increada que ilumina el interior del alma; Él es interior, aun por su Humanidad; Él es el *esposo* del alma, quien actúa con ella y en ella; Él es el amigo.[6]

Este nuevo desarrollo de la tradición religiosa de Occidente, este nuevo tipo de sensibilidad cristiana había ya hecho su aparición al inicio del siglo XII con san Bernardo. En su enseñanza, la humanidad de Jesús adquiere un nuevo significado. En lugar de la severa figura del Cristo bizantino, entronizado en sublime majestad como rey y juez de los hombres, san Bernardo prefiere detenerse en la forma humana de Jesús, en el sufrimiento humano de su pasión y en la humana debilidad de su infancia.

Arbitror Jesum et Joseph, virum Mariae, super genua frequenter arrisisse[7] ["Pienso que Jesús frecuentemente sonreía sobre las rodillas de José y María"], escribe y de nuevo: "Oh hombre, ¿por qué temes mirar al Señor?… No digas, como Adán, 'oí tu voz y me escondí', pues helo ahí como un infante que gime, y la voz de un niño que llora causa más compasión que miedo".[8]

Ésta fue una nueva nota en la literatura cristiana, la cual se repitió en innumerables

meditaciones e himnos, tales como el famoso *Jesu dulcis memoria* y el *Salve caput cruentatum,* y su influencia no se limitó al mundo católico, pues también inspiró a los compositores de himnos, metodistas y moravos, y desde luego a la piedad cristocéntrica de éstos. Toda esta tradición tiene su fuente en san Bernardo y sus discípulos, sobre todo los cistercienses ingleses, tales como Elredo de Rievaulx, autor del pequeño tratado *On Jesus a Boy of Twelve Years Old* [Sobre Jesús niño de doce años], Isaac de Stella, Gilberto de Hoyland y Esteban de Sawley.

Pero fue san Francisco de Asís en quien esta nueva cultura espiritual rindió su último y más logrado fruto; él es la encarnación más acabada del nuevo espíritu del cristianismo occidental. Hasta aquí, el cristianismo había sido la gran energía creadora de la cultura de Occidente, pero fue y era todavía una fuerza, por así decir, extraña a la naturaleza del hombre occidental; sus verdaderos centros de vida eran los monasterios, esos campos de la disciplinada *militia Dei,* que se hallaban dispersos en el suelo medio pagano de Europa como fortalezas en territorio recientemente conquistado. Con san Francisco vemos por primera vez al cristianismo rompiendo las barreras de raza y de tradición social y realizando una completa y orgánica expresión en el hombre occidental. Ya no existe más conflicto o inconsistencia alguna entre religión y cultura, entre fe y vida. El hombre entero es cristiano, y el espíritu cristiano está unido con la naturaleza occidental tan íntima e inseparablemente como lo están el alma y el cuerpo.

Nada pudo ser más espontáneo y menos artificial “y cultural” que el genio de san Francisco. Él representa el fruto final de un largo proceso de cultivo espiritual. Él encarna la mayoría de edad de la Europa cristiana y el nacimiento de una nueva conciencia. De ahí que no es mera casualidad que su llegada haya sido seguida por la aparición de un nuevo arte y poesía cristianos que, como escribió Walter Pater, “dieron forma y color visible y un lugar de honor entre los hombres a la raza regenerada”.

Es verdad que este renacimiento europeo no logró cumplir la promesa espiritual de sus inicios, igual que la cultura bizantina frustró los anhelos de los primeros siglos del cristianismo. El siglo XIV fue una época de decepción y frustración, fue la época de la peste negra, del gran cisma de Occidente y de la guerra de los Cien Años; ella vio la quiebra parcial de la cristiandad y el decaer del movimiento de reforma espiritual que había sido el alma de la cultura medieval.

Del siglo X al XIII el movimiento de la cultura europea bajo el impulso de un poderoso estímulo religioso fue un movimiento centrípeto, hacia la unidad y hacia los ideales del universalismo católico; mas, a partir de principios del siglo XIV, esta tendencia se torna en sentido contrario, induciendo un movimiento centrífugo que culmina con la Reforma y la destrucción de la unidad religiosa de la cristiandad occidental. El factor territorial de la Iglesia se reafirma una vez más como opuesto a la tradición del universalismo católico, cuyas exigencias ahora parecen incompatibles con las prerrogativas de las nuevas monarquías nacionales.

Las causas de este cambio son complejas y oscuras, ya que implican una serie de factores tanto sociológicos como religiosos. Por una parte, el renacimiento de la

civilización occidental reforzó la tendencia centrífuga al dar un nuevo impulso vital a las culturas nacionales. En la temprana Edad Media, las naciones eran las "gentes", los descendientes de las tribus bárbaras que habían invadido el Imperio, en tanto que la Iglesia representaba las tradiciones del orden romano y de una civilización superior. Ahora, en cambio, esta dualidad cultural estaba superada y los pueblos de Occidente se sentían orgullosos de su juventud y de la conciencia de sus potencialidades latentes. El Estado ya no era una confusa madeja de unidades feudales y regionales empeñadas en guerra perpetua; ahora había logrado forjar un orden político y una unidad nacional, al menos en los reinos de Occidente y, en consecuencia, cuando éstos superaron la anarquía y fragmentación del feudalismo sintieron que la Iglesia, con su sistema internacional de jurisdicción y de finanzas y con sus vastas posesiones territoriales, era un rival que les impedía realizar plenamente sus ideales de soberanía y autonomía.

Mas, por otra parte, esta tendencia nacionalista se fortaleció por factores de carácter puramente religioso. En los primeros conflictos entre la Iglesia y el Estado, Roma sostuvo la causa de la reforma eclesiástica y la libertad espiritual, y los grandes reformadores espirituales, Humberto de Moyenmoutier, san Pedro Damián, san Anselmo, san Bernardo, san Francisco y santo Domingo, fueron defensores del papado. Sin embargo, en el siglo XIV la situación fue ya muy distinta. La derrota del papado en su primer gran conflicto con la monarquía nacional, representada por Felipe *el Hermoso,* condujo a su traslado de Roma a Aviñón, acontecimiento éste que contribuyó decisivamente a demoler su prestigio supranacional. El resultado fue que los mismos reformadores comenzaron a abandonar la causa del papado y buscaron apoyo, ya fuera con el poder secular, como hicieron Dante, Guillermo de Ockham y los franciscanos espirituales, ya fuera con la Iglesia territorial o con el parlamentarismo del Concilio de Constanza, como hicieron Gerson, D'Ailly y Langenstein, lo cual, en palabras del doctor Figgi, fue un "intento de convertir la divina autoridad milenaria [del papado] en un tibio constitucionalismo".[9]

Finalmente, en el movimiento de los husitas vemos que el espíritu reformista se aparta totalmente de la tradición católica y se mezcla con el espíritu del nacionalismo para producir la gran explosión del sentimiento revolucionario que preanuncia ya el fin del orden medieval.

De este modo, la brecha entre el papado y los reformadores espirituales es la causa principal de la decadencia de la Iglesia medieval, y es también uno de los factores que contribuyeron a la disolución de la unidad medieval y a la transformación que se produjo en Europa en la baja Edad Media; y es posible rastrear su influjo en la poética tardía del Medievo en Dante, Petrarca y Langland, no menos que en la literatura propiamente teológica. Pero su primera manifestación se advierte en el ala extrema de la orden franciscana, los seguidores de Juan Pedro Olivi y Ángel Clareno, y esta fractura del movimiento franciscano fue el primer síntoma de la inminente ruptura de la cristiandad medieval.

Si el movimiento franciscano hubiera cumplido sus promesas iniciales, habría desempeñado en la Iglesia de fines del Medievo el mismo papel que los reformadores monásticos en la de los siglos XI y XII.

En realidad, vemos los comienzos de tal proceso en la actividad misionera de los frailes, tanto en Europa como en Asia, así como en la activa participación que tuvieron en el movimiento universitario y la vida de la ciudad medieval. Nunca, de hecho, las perspectivas de la cristiandad habían parecido más esperanzadoras o sus ideales espirituales más cercanos a su realización que en el siglo XIII. La gente creyó encontrarse en el umbral de grandes acontecimientos, y vio en san Francisco al heraldo de una nueva edad. La forma extrema de esta tendencia apocalíptica está representada por los seguidores de Joaquín de Flora, quienes anunciaban el advenimiento del Tercer Reino y el Evangelio Eterno. Pero éstos no fueron los únicos, pues tal expectativa también se refleja en las grandes mentes de la época, en san Buenaventura, en Matilde de Magdeburgo, en Roger Bacon, en Raimundo Lulio, en Dante Alighieri. Así, san Buenaventura, que no fue joaquinista, sino más bien representante de la tendencia opuesta en la orden franciscana, ve a san Francisco como el modelo del nuevo orden seráfico de hombres espirituales y como el heraldo del tiempo "en que la ciudad de Dios va a ser reconstruida, tal como fue en un principio, a imagen de la Ciudad Celestial cuando venga el reino de la paz".[10]

Y, al morir, san Buenaventura bien pudo creer que sus esperanzas estaban a punto de realizarse, pues ese momento coincidió con el último triunfo de los ideales del universalismo católico y de la reforma espiritual. Gregorio X, quizás el más grande de los pontífices del siglo XIII, se había consagrado a la causa de la paz. Había roto con Carlos de Anjou, el adversario más temible del papado, y logrado terminar la larga lucha con el Imperio; y ahora convocaba el más importante de los concilios medievales, el de Lyon de 1274, para restaurar la unidad de la cristiandad por la abolición del ya antiguo cisma con la Iglesia griega y para llevar a cabo la obra de la reforma eclesiástica con la ayuda de los más grandes pensadores de esa época. Santo Tomás, es verdad, murió en el viaje al Concilio, en tanto que san Buenaventura murió durante la celebración del mismo, pero pudo recitar el *Nunc dimittis* ["ya puedes dejar morir a tu siervo"], pues intervino en las negociaciones con el embajador del emperador bizantino y predicó en la misa bilingüe que se celebró por la reunión de las Iglesias de Oriente y Occidente.

No fueron los griegos los únicos orientales que acudieron a este Concilio, el cual tuvo una dimensión cosmopolita que fue señalada por la presencia de una embajada de Abagha, el kan de los tártaros, que acudió para concertar una alianza con los cristianos contra el sultán de Egipto, último monarca musulmán independiente. Parecía que el poder del Islam, que por tantos siglos había amenazado la existencia misma de la cristiandad, estaba ahora destinado a la destrucción, y que Asia, una vez más, se abría al cristianismo. De hecho, gracias al favor de los príncipes mongoles fue posible al franciscano Juan de Montecorvino visitar el Lejano Oriente y fundar misiones y obispados en la India y en China.

Sin embargo, la esperanza de una nueva era de unidad cristiana y progreso estaba destinada al fracaso. El Concilio de Lyon, en realidad, no señala el comienzo, sino el fin. En 30 años todas aquellas brillantes perspectivas se derrumbaron. La unión de las Iglesias se desvaneció con la muerte del emperador que la había favorecido. El último reducto del

dominio cristiano en Palestina desapareció, los reyes mongoles de Persia, en vez de destruir al Islam, se volvieron musulmanes. La inspiración espiritual del movimiento franciscano se disipó por las estériles controversias entre los partidos de la más estricta o más laxa observancia. Finalmente, el papado sufrió una tremenda derrota a manos de la monarquía francesa y se vio obligado a marchar como exiliado a la ciudad de Aviñón, quedando prácticamente perdido el prestigio tradicional que había hecho de Roma por tantos siglos la capital espiritual del mundo cristiano.

De esta suerte, el siglo XIII, a pesar de sus logros religiosos y su brillante avance cultural, resultó fatal para el ideal de la unidad espiritual que había sido el centro del desarrollo religioso medieval. La era de san Francisco y san Luis se volvió la era de Bonifacio VIII y Felipe *el Hermoso*. Con Dante, la gente sintió que había perdido una gran oportunidad y también que había consumado una gran repulsa; ya no fue capaz de encontrar un punto de convergencia que la pudiera reunir en una causa común. De ahí que si bien el siglo XIV fue una edad intensamente religiosa, ya no resultó espiritualmente constructiva. En realidad fue esencialmente una era de transición en la cual entraron en acción las nuevas fuerzas que destruyeron el orden medieval.

---

[*] Título original: "The Theological Development of Medieval Culture", en *Medieval Essays,* cap. VI, 1934-1953.

[1] J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* III, p. 324.

[2] Las primeras traducciones importantes del latín al griego fueron hechas por Máximo Planudes, quien tradujo a Boecio, el tratado *De Trinitate* de san Agustín y quizá también la *Summa Theologica* de santo Tomás, hacia el fin del siglo XIII.

[3] *In Cantica,* LXXXIII, 4: "El amor, fuera de sí mismo, no necesita causa ni fruto. Su fruto es su actividad misma. Yo amo porque amo, yo amo por amar. El amor es algo maravilloso, y aunque retornara a su principio y origen, aunque refluyera a su propia fuente, siempre tendrá de dónde fluir nuevamente. De todas las afecciones, sentimientos y actos del alma, el amor es lo único con lo que la creatura puede corresponder a su Autor de la misma manera aunque no en la misma medida".

[**] O sea, de grado inferior, a saber: *biológico.* [T.]

[4] *De los nombres divinos,* IV, 10, 12.

[5] G. Théry, *Introduction historique* (a los sermones de Tauler), vol. I, pp. 192-197, París, 1927.

[6] J. Huby (comp.), *Christus,* pp. 1119-1120, París, 1916.

[7] *In Cantica,* XLIII, 5.

[8] *Sermo in Nativitate Domini,* I, 3.

[9] Figgi, *From Gerson to Grotius,* p. 35.

[10] *In Hexaemeron,* XVI, 30.

XII. EL OCCIDENTE MUSULMÁN Y EL TRASFONDO ORIENTAL DE LA TARDÍA CULTURA MEDIEVAL[*]

LA HISTORIA DE LA TEMPRANA EDAD MEDIA ES NOTABLE POR su carácter discontinuo; en realidad, a primera vista parece consistir en una serie de falsos comienzos. En efecto, tan pronto como una serie de conquistadores se han establecido en sus nuevos territorios y han comenzado a reparar la devastación que ellos mismos causaron y a construir una sociedad organizada, se produce una nueva conquista y entonces hay que comenzar de nuevo. Así, en Italia la obra de Teodorico fue deshecha por Justiniano, y la de Justiniano destruida por los lombardos. En Irlanda y Northumbria los logros de la nueva cultura cristiana fueron arruinados por los invasores vikingos, en tanto que el Imperio carolingio, la más imponente creación política de la alta Edad Media, que apenas estaba afirmándose, comenzó a desintegrarse dejando a la cristiandad occidental en un mayor abandono y desorden que antes.

Pero al llegar el siglo XI, la historia europea parece encontrar un nuevo principio que le confiere unidad de dirección y continuidad. Desde el momento en que los primeros barones cercaron sus cabañas terrosas —*mottes*— y levantaron sus rústicos torreones de madera y piedra, la cultura occidental se fue expandiendo constantemente hasta conquistar el mundo y dominar la naturaleza para hacerla servir a las necesidades humanas. No hay duda de que las etapas finales de esta expansión han sido tan veloces y revolucionarias en sus efectos sobre la existencia humana que es muy difícil para nosotros entender que estos hechos tengan alguna relación con la sociedad y la cultura de la Europa medieval. De nuestro propio pasado nos separan no sólo los cambios del siglo XVI —el Renacimiento y la Reforma—, sino más todavía: la triple revolución: científica, política y económica, que transformaron la faz del mundo. Estos cambios, a pesar de lo enormes que han sido, forman parte de un único proceso cultural, y no hay una ruptura de la continuidad social entre sus diferentes fases tal como la que encontramos entre la España musulmana y la España cristiana, o entre la Gran Bretaña romana y la Inglaterra sajona.

Sin duda, tal continuidad de desarrollo es un lugar común en la historiografía moderna, pero esta tesis retiene inevitablemente un prejuicio nacionalista que desvirtúa su perspectiva general. La continuidad histórica es concebida primariamente como una continuidad del desarrollo nacional, y la moderna investigación histórica durante la última centuria ha sido conducida de acuerdo con criterios nacionalistas. En otras palabras, los Estados vencedores han escrito la historia para su propia honra, de tal suerte que cuanto mayor es la importancia de un Estado en el momento actual, es más grande el lugar que ocupa en la historia del pasado, y lo mismo vale para los diversos elementos de la tradición nacional. Desde que Francia logró su unificación a partir de la Île de France, la historia francesa se ha escrito desde el ángulo de París. La historia de las provincias

meridionales, que vivieron por siglos su propia vida, es desconocida para el común de la gente instruida, en tanto que cualquier detalle del reinado del menos importante de los reyes Capetos ha sido estudiado con minucioso cuidado. Sin embargo, los Estados que no lograron sobrevivir no fueron los menos importantes en su tiempo, como podemos comprobarlo en el notable caso del Imperio bizantino. Si deseamos observar el desarrollo histórico-cultural europeo en su conjunto debemos descartar no solamente los prejuicios nacionalistas, sino también el punto de vista nacional, y analizarlo a la luz de sus propios principios formales, de la misma forma que estudiamos una cultura oriental o una prehistórica.

Tratemos, entonces, de mirar la Europa del año 1000 d.C., tal como la vería desde fuera un observador desinteresado, como alguno de los judíos viajeros de entonces, por ejemplo, Ibrahim ibn Yakub, el mercader africano que visitó la Germania en el siglo X, o Benjamín de Tudela, el erudito peregrino español del siglo XII. Para tales personas, una "civilización occidental" habría tenido un significado muy distinto del que tiene el día de hoy; tal civilización no podía ser específicamente europea, puesto que Europa apenas existía como concepto histórico y geográfico. La civilización occidental en el siglo X, no menos que en los días del Imperio romano, se identificaba prácticamente con el mundo mediterráneo. Tres grandes potencias dominaban y compartían ese mundo: el Imperio bizantino en los Balcanes y en el Asia Menor, el califato fatimita en África y Siria, y el califato hispánico en el Occidente lejano; sus capitales fueron Constantinopla, Fustat (Antiguo Cairo) y Córdoba: los tres focos de la civilización occidental.

Por entonces nadie habría imaginado que esos tres grandes imperios estaban en la víspera de su ruina y que el futuro era para los bárbaros del Norte. Por el contrario, dichos imperios parecían entonces más fuertes y prósperos que nunca. El Imperio fatimita estaba en el culmen de su poder y riqueza bajo el gran califa al-Aziz (975-996), cuyo gobierno sabio y tolerante hizo de El Cairo una de las más grandes y espléndidas ciudades del mundo islámico.[1]

El Imperio bizantino había recobrado su poder y expandía su territorio, tanto en tierras del Danubio como en Siria y el sur de Italia, bajo el liderazgo de Basilio II, el conquistador de Bulgaria, en tanto que el califato occidental de Córdoba había alcanzado la cima de su desarrollo bajo el gran visir Almanzor (977-1002), subyugando los principados cristianos del Norte por una serie de campañas en las cuales destruyó Barcelona, Coimbra y León, llevándose las campanas de la catedral de Compostela para adornar la mezquita de Córdoba.

Este civilizado mundo mediterráneo no era menos rico y populoso de lo que fue el que existió bajo el Imperio romano. Cada una de las tres grandes capitales probablemente contenía una población que sobrepasaba medio millón de habitantes,[2] y éstas no eran sino las metrópolis de un mundo de ciudades, las cuales, si se exceptúan las de África, apenas fueron menos numerosas y prósperas que en tiempos antiguos. Sevilla, Zaragoza y Almería en España; Palermo en Sicilia; Mahdiyya en África; Alejandría en Egipto; Antioquía, Alepo y Damasco en Siria; Tesalónica y Tebas en Grecia; Trebisonda, Nicea,

Esmirna y Tarso en el Asia Menor, todas fueron ciudades ricas y populosas con florecientes industrias y comercio.

A pesar de la piratería, que con frecuencia hacía insegura la navegación, todo el mundo mediterráneo estaba ligado por una red de rutas comerciales que conectaban los grandes mercados mundiales de Constantinopla y Egipto con el Asia central y la India, por una parte, y con España y el norte de África, por la otra. Así, fue posible que algunas personas acumularan grandes fortunas, como los mercaderes cristianos de El Cairo, cuya riqueza asombró a Nasir-i-Khusrau en 1046, y que los gobernantes obtuvieran vastos ingresos por renta de almacén y derechos de mercado y aduana.

Benjamín de Tudela, en el siglo XII, calcula que las rentas públicas por esos conceptos, en Constantinopla, ascendían a no menos de 7 300 000 monedas de oro, en tanto que Nasir-i-Khusrau estimaba en 1046 que el gobierno egipcio, solamente de rentas de almacén en El Cairo, obtenía más de 1 200 000 dinares de oro.[3]

De esta suerte, el mundo mediterráneo poseyó una clase de cultura cosmopolita relativamente uniforme. De Constantinopla a El Cairo, desde Alepo hasta Córdoba, encontramos el mismo tipo de ciudad con sus plazas, bazares y baños públicos, con el mismo tipo de agricultura intensiva en huertos y similares industrias y artes. Aun los palacios reales —el Palacio Sagrado de Constantinopla, los Palacios Gemelos de El Cairo y los palacios Az Zahra y Az Zahira en Córdoba—, que eran los centros de gobierno, guardaban gran semejanza entre sí no sólo por su pompa y ceremonial, por sus guardias de mercenarios extranjeros y su población de esclavos y eunucos, sino también en su apariencia exterior. Los califas hispanos adornaron sus palacios con esculturas griegas y obras de arte, mientras los arquitectos bizantinos imitaron modelos árabes y persas.[4] Este cosmopolitismo fue característico de la sociedad en su conjunto. La religión y no la nacionalidad fue el factor dominante, y al menos en tierras islámicas aun las barreras religiosas fueron menos exclusivas de lo que se pudiera suponer. La esposa favorita del califa fatimita al-‘Aziz era cristiana, y los hermanos de ésta fueron los patriarcas de Alejandría y Jerusalén, en tanto que otro cristiano, Isa ibn Nestorius, llegó a ser primer ministro. Así también en España el gran califa Abderramán III fue nieto de una princesa cristiana, y otra dama cristiana, la hija del rey de Navarra, se convirtió en la esposa de Almanzor.

Más importantes fueron los judíos, que formaron parte considerable de la población española y con frecuencia ocuparon puestos de importancia en el gobierno. Así, el gran médico judío Hasday ben Shaprut (945-970) ocupó una importante posición en la corte de Abderramán III, en tanto que en la siguiente centuria el reino de Granada fue gobernado durante años por el famoso visir judío Samuel ibn Nagdela. Debido en parte a la influencia de estos hombres, el judaísmo hispano gozó de extraordinaria prosperidad, y el siglo XI marcó la edad de oro del judaísmo medieval.

El carácter cosmopolita de la cultura mediterránea alcanza su mejor expresión en la cooperación intelectual entre los eruditos musulmanes, judíos y cristianos, la cual rindió sus frutos durante el periodo del florecimiento de la ciencia y la filosofía árabes. Éste fue esencialmente un movimiento internacional que se extendió desde el Asia central hasta

España y el norte de África. Aunque este movimiento fue nominalmente arábigo, estaba cimentado en la tradición de la cultura griega transmitida por los letrados sirios y desarrollada por la actividad común de musulmanes, cristianos y judíos. Un buen ejemplo de esta cooperación intelectual se puede ver en la historia del suntuoso manuscrito de Dioscórides, que fue enviado como regalo real del emperador bizantino Constantino Porfirogénito al califa español Abderramán III y traducido por el judío Hasday ibn Shaprut con la asesoría de un monje griego traído de Constantinopla expresamente con este propósito.

Si bien los cristianos griegos y sirios hicieron una importante contribución a la cultura internacional de la época, el predominio, tanto en ciencia como en filosofía, había pasado definitivamente de la cristiandad oriental al Islam. Fue la edad de Avicena (Ibn Sina) y al-Biruni (973-1048); de Alhazen (Ibn al-Haitham) el físico (965-1039), y de Ibn Yunus, el astrónomo (940-998); de Ibn Hazm (994-1064), quien escribió sobre religión comparada, y Avencebrol (Ibn Gabirol), filósofo y poeta. Éstos se hallan entre los más grandes nombres en la historia del pensamiento medieval, y su influencia dominó el mundo por siglos, como se puede ver por la deuda que la escolástica occidental tiene contraída con Avicena y Avencebrol, y la ciencia occidental con Avicena y Alhazen. Todos ellos escribieron en árabe y, con la excepción del judío español Ibn Gabirol, todos fueron musulmanes, mas no todos árabes. Los mayores de entre ellos, Avicena y al-Biruni, fueron persas del Oriente lejano y pasaron gran parte de su tiempo al servicio del sultán turco, Mahmud, el cual conquistó la región noroccidental de la India. Ibn Hazm e Ibn Gabirol fueron españoles, en tanto que los otros dos, Alhazen e Ibn Yunus, vivieron en El Cairo al servicio del califa fatimita al-Hakim (990-1021). Para esa época la cultura musulmana ya no se concentraba en torno a la corte de los califas Abbasid en Bagdad; ahora los centros difusores de cultura se estaban desarrollando por igual en el Oriente lejano, en Turkestán y Afganistán, y en el Oeste lejano, en España y Marruecos.

Sin embargo, los vínculos de una religión, una lengua y una ley comunes mantuvieron al Islam como una vasta unidad cultural, en comparación con la cual la cristiandad occidental parecía pequeña y provincial. El Occidente islámico, aunque sobrepasaba con mucho a la cristiandad occidental en riqueza y población, no era sino la provincia occidental de una sociedad que se extendía desde la India y Turkestán hasta Portugal y Marruecos. Los recursos de la cultura musulmana, más que disminuir, aumentaron por la proliferación de nuevos centros de cultura que tuvo lugar en los siglos X y XI. Teólogos y letrados viajaban de un confín al otro del Islam; artistas y músicos persas ejercían su actividad en la corte española, y el desarrollo artístico y científico era estimulado por la rivalidad existente entre tantos centros de saber y cultura.

El más cosmopolita de estos centros se encontraba en El Cairo, la capital fatimita; aquí era donde convergían las rutas comerciales del mundo islámico y bizantino, de tal suerte que todo lo que pasaba del Este al Oeste o viceversa tenía que hacer su camino a través de Egipto. Además, la magnificencia de la corte fatimita y el generoso aunque errático patronazgo del saber por parte de los califas fatimitas hicieron también de El Cairo un centro de gran atractivo. Algunos de los más grandes hombres de ciencia que

trabajaron en Egipto durante este periodo no fueron de origen egipcio, sino nativos de Mesopotamia, como Ibn al-Haitham, oriundo de Basra, y el gran médico cristiano Masawayh al-Mardini,[5] el cual transcurrió la primera parte de su vida en Bagdad.

Por otra parte, en España vemos el desarrollo de un centro de cultura semejante al de la Persia oriental, muy alejado del antiguo foco de la civilización islámica, en los últimos confines del mundo musulmán, pero que fue más rico que Egipto en expectativas y recursos propios. A pesar de la ruptura del califato español en el siglo XI y el consecuente debilitamiento del poder político del Islam, logró enriquecer la vida cultural mediante la creación de una serie de nuevos centros de actividad intelectual. Los pequeños reinos y ciudades-Estado, como Sevilla, Toledo, Badajoz, Almería, Valencia, Murcia y Zaragoza, rivalizaron entre sí por el patronazgo de la literatura y el saber. Muchos de sus gobernantes fueron poetas y hombres de letras, como al-Mu'tamid (1040-1095), el famoso rey poeta de Sevilla, y al-Mu'tasim (1051-1091), de Almería, que encabezó toda una dinastía de poetas. Yusuf al-Mu'tamin, rey de Zaragoza de 1081 a 1085, fue celebrado autor de un tratado de matemáticas, y bajo su reinado y el de su padre al-Muqtadir, quien gobernó de 1046 a 1081, Zaragoza fue un centro de estudios científicos y filosóficos. Aquí, al-Karmani (*c.* 976-1066), el discípulo de Maslama y probable responsable de la introducción a España de la extraña teosofía científica de los Hermanos de la Pureza, pasó sus últimos años. Aquí, Ibn Gabirol (1021-1058), el gran neoplatónico judío, escribió su célebre obra conocida en el Occidente cristiano bajo el título de *Fons Vitae,* y aquí, en los últimos días de la dinastía, al comienzo del siglo XII, Ibn Bajja (Avenpace) inauguró en Occidente el estudio de la filosofía aristotélica.

Otro importante centro de estudios científicos fue Toledo, en donde al-Zarkali (Arzachel) (*c.* 1028-1087), el más grande de los astrónomos occidentales, preparó las célebres Tablas Toledanas con la ayuda de Ibn Sa'id de Almería (1030-1070), quien fue historiador y astrónomo.

Finalmente, Córdoba retuvo algo de su antigua supremacía cultural; fue el hogar de Ibn Hazm (994-1064), el más grande escritor de su tiempo; de Ibn Hayyan (987-1076), autor de una inmensa historia de España en 60 volúmenes, e igualmente de Ibn Zaydun (1003-1070), uno de los mayores poetas andaluces.

La amplitud y riqueza de la cultura hispana durante este periodo se aprecia sobre todo en la obra de Ibn Hazm, quien fue al mismo tiempo teólogo y poeta, filósofo, estadista y canonista. En el Islam occidental ocupa en cierto modo la misma posición que al-Ghazali en el oriental, en cuanto es el representante en Occidente del movimiento de reacción ortodoxa contra el racionalismo de los filósofos y la teosofía del *Shi'ah.* Como al-Ghazali, no fue un reaccionario de criterio estrecho, pero de hecho sufrió mucho por la intolerancia de los teólogos ortodoxos, quienes le prohibieron enseñar en las escuelas de Córdoba y finalmente quemaron sus libros y lo forzaron a vivir en retiro cerca de Huelva.[6]

El tratamiento científico que Ibn Hazm hace de las cuestiones religiosas y la amplitud de sus conocimientos pueden verse en su *Fisal,* que es una historia crítica de todos los tipos de sectas religiosas conocidas y de las escuelas filosóficas, desde el escepticismo

absoluto a la ortodoxia islámica más estricta. Es un trabajo muy notable, considerado por Miguel Asín, su traductor, uno de los más valiosos y confiables documentos para la historia del pensamiento medieval, y también un excepcional testimonio de la continuidad de la *philosophia perennis.*[**]

Pero éste es solamente uno de los aspectos del genio polifacético de Ibn Hazm. No menos característico es su tratado sobre la filosofía del amor *Tawq al Hamana (El anillo de la paloma).*[7] Esta obra da mucha luz sobre el culto romántico del amor en la literatura medieval, pues fue en la brillante y artificial atmósfera de las cortes arábigo-hispanas de los siglos X y XI donde se originó esa idealización romántica del amor y esa casi religiosa devoción del amante hacia el ser amado, la cual posteriormente encontró expresión en la literatura cortesana de la Europa medieval y muy especialmente en el *dolce stil nuovo* de la Italia del siglo XIII. El amor del poeta Ibn Zaydun por la princesa Wallada, y el del príncipe poeta al-Mu'tamid por la muchacha esclava, Romaica, son ejemplos históricos de relaciones románticas tomados de la vida real que después se convirtieron en el tema más socorrido de la literatura cortesana en Francia y en la cristiandad occidental. Y, de manera semejante, la España musulmana abrió el camino hacia la nueva poesía lírica que tiene tanto en común con el romance lírico de los trovadores, el cual surgiría más tarde en Languedoc y se extendería con extraordinaria rapidez a través de Europa occidental.

Toda esta brillante vida intelectual pareció prefigurar el ascenso de una gran cultura nacional hispánica en el Occidente islámico, semejante a la que se estaba desarrollando simultáneamente en Persia. Es cierto que España no tuvo un Firdausi que diera nuevo brillo a la lengua nativa y expresión clásica a la tradición nacional. Sin embargo, aun en la España musulmana el uso de la lengua vernácula se extendió y los mismos califas no desdeñaban mostrar que la conocían.[8] Ya para el siglo XI se había borrado la distinción original entre los conquistadores árabes y los nativos convertidos al Islam, los *muwallads,* y aun los hispanos nativos que habían conservado su fe cristiana compartían la misma cultura que sus vecinos musulmanes. Los habitantes de la España islámica no estuvieron separados por barreras de raza: todos ellos, fueran de origen árabe, ibero o bereber, eran conocidos indiferentemente como andaluces u “occidentales”, y parecía abierto el camino para el desarrollo de una cultura nacional andaluza.

Desafortunadamente, la España musulmana, a pesar de su alta civilización, descansaba sobre bases sociales inseguras, y la misma edad que produjo tan brillante florecimiento de cultura intelectual fue también la edad de su decadencia política. El Estado musulmán en España, no menos que en Egipto y Mesopotamia, fue una creación artificial que carecía de relación orgánica con la vida del pueblo. Su poder se apoyaba en tropas mercenarias y en una clase social compuesta de esclavos y hombres libres, de la cual salían sus servidores y oficiales. Los esclavos eran conocidos como *sakalibas* (“los eslavos”), debido al hecho de que en un principio eran traídos de Europa oriental por los judíos tratantes de esclavos, quienes llevaban a cabo sus operaciones en el oriente germánico y la Rusia meridional, mas para el siglo X el nombre se aplicaba a todo esclavo de origen europeo, ya fuera importado del oriente de Europa o bien fuera un cautivo de

los piratas sarracenos que incursionaban por toda la costa del Mediterráneo occidental. Su número e influencia crecieron considerablemente durante el siglo X y, hacia el fin del reinado de Abderramán III en 961, los *sakalibas* del palacio Az Zahara sumaban 3 750, y bajo los sucesores de éste, aquéllos llegaron a desempeñar un papel decisivo en el gobierno y en la intriga palaciega. El último califato fue, de hecho, un Estado de esclavos, no en el sentido de que el Estado tratara a sus súbditos como esclavos, sino más bien porque el Estado mismo estaba controlado por esclavos y hombres de origen servil. Así, la decadencia del califato terminó en una rebatiña entre bereberes, mercenarios castellanos y los miembros de la guardia de esclavos. Los ex esclavos llegaron a ser señores de ricas provincias del oriente de España y fundaron los pequeños reinos de Almería, Valencia, Denia y las islas Baleares, en tanto que los bereberes retuvieron el Sur y establecieron principados en Málaga, Granada, Carmona, Algeciras y otras partes.

Pero esto fue sólo un régimen temporal que tendía a ceder el lugar al poder de nuevas dinastías nativas, como el Beni Hud de Zaragoza, el Beni Dhun Nun de Toledo y el Beni ‘Abad de Sevilla. Éstos, sin embargo, no lograron librarse de la tradicional dependencia de los mercenarios y extranjeros. Los nuevos reinos se volvieron cada vez más dependientes de los Estados cristianos del Norte, a los cuales pagaban subsidios por protección y apoyo militar que éstos les brindaban, hasta que cada reino del Norte obtuvo la concesión de una esfera de influencia, como León en Toledo, Galicia en Badajoz, Castilla en Valencia y Aragón en Zaragoza. De esta situación sacaron partido heroicos aventureros como el Cid, Rodrigo Díaz de Vivar, quien alternativamente saqueaba y defendía a los príncipes musulmanes con caballeresca imparcialidad, y finalmente logró establecerse en Valencia, en el año 1094, como soberano independiente cristiano de un Estado musulmán.

Tal situación era esencialmente inestable, y las conquistas de Alfonso VI de Castilla forzaron a los príncipes musulmanes a llamar en su ayuda a los bárbaros del Sur para que los salvaran de los bárbaros del Norte. Una nueva potencia había surgido del desierto, o más bien de los confines meridionales del Sahara, en donde un reformador religioso había fundado una especie de orden militar en una isla del río Senegal. En Zalaca, en 1085, los ejércitos de Castilla y León fueron derrotados por los fieros jinetes de rostro velado del desierto, los cuales seguían las mismas tácticas de los fanáticos almorávides del Sahara, y esa noche los muecines llamaron a la oración subidos sobre montones de cabezas de cristianos. Si bien por el momento se había salvado la causa del Islam, nada ganó con ello la causa de la cultura. Ibn Hazm había comparado a los cristianos españoles con los bereberes y a los europeos del Norte con los sudaneses, y ahora la rica civilización de Andalucía resultaba arruinada por el conflicto de estos rivales bárbaros.

Muchos de los principales hombres de letras de España fueron víctimas de la guerra y la revolución. El historiador Ibn Bassam ha descrito cómo las incesantes invasiones de los cristianos lo obligaron a huir de Santarem, en Portugal, “la última de las ciudades de Occidente”, después de haber visto sus tierras asoladas y su riqueza saqueada, a un hombre arruinado sin más posesión que su abollada espada. Muchos sabios, tales como

Abu Salt de Denia y Abu Behr al-Tortuchi de Tortosa, abandonaron España y se refugiaron en Egipto. Otros fueron más desafortunados, como el poeta Ibn Wahbun, quien fue asesinado en el camino de Lorca a Murcia, en 1087, por unos merodeadores cristianos. Pero la última década del siglo XI fue especialmente fatal para la cultura hispánica, pues mientras Valencia era sitiada por el Cid, los puritanos conquistadores almorávides devastaban la suntuosa vida cortesana de los reinos del Sur. Al-Mu'tamid, el rey-poeta de Sevilla, pasó sus últimos años en una prisión africana, y la hermosa Romaica y sus hijas se vieron forzadas a ganar el pan haciendo labores de tejido.

En consecuencia, no causa sorpresa que el espíritu que prevalece en la literatura hispano-árabe de esos tiempos sea de pesimismo y desilusión. Esto lo podemos ver no sólo en las lamentaciones de al-Wakasi e Ibn Afasha sobre la caída de Valencia o en los poemas compuestos por al-Mu'tamid en los años de su cautiverio, y con no menor profundidad en las frases escritas por Ibn Hazm varios años antes: "Tú lloras por el que ha muerto. Déjalo. Él está en paz. Llora más bien por el que vive. Éste es más digno de tus lágrimas. El que ha muerto descansa en su tumba, y no hay motivo para dolerse de su suerte, pero el que aún vive, el que perece a manos de la injusticia, ése no tiene quien lo conforte".[9]

La cultura arabigohispana fue ensombrecida por el trágico contraste entre su eminencia cultural-intelectual y su impotencia material; se vio a merced de conquistadores a quienes despreciaba, aunque sabía que ellos tenían más fuerza y vitalidad. De ahí que sus más nobles representantes tendieran a vivir alejados de la acción y la vida política y a refugiarse en el mundo de la mente, como Ibn Hazm, pesimista filosófico, o bien los seguidores de la tradición sufí de un misticismo esotérico, cuyo mayor representante fue también el más grande exponente de la cultura arabigohispana: el valenciano Ibnu'l 'Arabi.

Este prematuro eclipse de la brillante civilización de la España musulmana es típico del destino del mundo mediterráneo en su conjunto. En todas partes encontramos la misma riqueza de cultura intelectual y material y la misma carencia de vitalidad social y de libre actividad política. En ningún otro lugar estas tendencias fueron tan notorias como en Egipto, en donde las condiciones económicas fueron siempre favorables al gobierno absoluto. Aquí, el sistema de gobierno, manejado por esclavos y mercenarios, fue llevado a sus extremas consecuencias; todavía al final de la Edad Media Egipto estaba gobernado por un escogido cuerpo de guardias esclavos circasianos, los cuales hicieron y deshicieron sultanes de entre sus oficiales, a su antojo. Aun en el siglo XI, cuando el califato fatimita estaba en la cúspide de su poder y prosperidad, con frecuencia se vio a merced de los mercenarios negros y de la guardia de esclavos turcos. Su gobernante más destacado fue el terrible al-Hakim, quien llevó su despotismo a límites verdaderamente demenciales para terminar afirmando su propia divinidad y hacerse venerar por sus fieles con títulos tan extravagantes como "El compasivo" y "El misericordioso". Toda la historia de al-Hakim tiene una cualidad de fantástica irrealidad que parece pertenecer más al mundo de *Las mil y una noches* que al sobrio mundo de la historia. Así, a pesar de su crueldad y su insano capricho, fue un gran patrocinador del saber, y fundó la academia de las ciencias

en El Cairo y un observatorio en las colinas de Mokattem. Con todo, en sus dominios nadie era tan poderoso o tan humilde que pudiera estar a salvo de su tiranía, y era tal el terror que inspiraban su fría ferocidad y sus extraños ojos azules, que ninguna de sus víctimas se atrevió a atacarlo, aun cuando acostumbraba vagar de noche por las calles de la ciudad, solo y montado en un asno. Finalmente, cuando en 1020 no regresó de una de sus solitarias excursiones nocturnas por las colinas de Mokattem, muchos de sus súbditos se negaron a creer que hubiera sido asesinado. Aún hoy, los drusos de Líbano le rinden culto como a la última y más perfecta de las sucesivas manifestaciones de la divinidad, y creen que un día surgirá de su "ocultamiento" para juzgar al mundo e inaugurar un reino de justicia y verdad.

Bajo los débiles sucesores de al-Hakim, el Imperio fatimita, que se había extendido desde el Atlántico hasta las fronteras de Mesopotamia y el Imperio bizantino, gradualmente se desintegró. Sus fragmentos quedaron divididos entre los bereberes en el occidente, los turcos seléucidas en el oriente y los normandos y los francos en Sicilia y Siria. Pero Egipto quedó como la metrópoli del Occidente islámico, y la causa de los fatimitas aún suscitaba la apasionada devoción de los partidarios del Shiah en todo lugar del mundo musulmán. Todavía hacia el final del siglo XI tuvo la fuerza suficiente para impulsar el nuevo movimiento de Hasan i Sabbah y su secta de "asesinos", que llevó a cabo una campaña de propaganda y terrorismo por toda Persia y el Cercano Oriente, en tanto que por un corto tiempo, en los años 1058-1059, las pretensiones del califa fatimita fueron reconocidas en Bagdad, la capital del califato ortodoxo sunni. Pero mientras la dinastía misma se convertía en un muñeco en manos de favoritos y mercenarios, el país era devastado por las rivalidades entre los soldados negros y la guardia personal turca. En el siglo XII, debilitado por las luchas intestinas y expuesto a los ataques de los ejércitos cruzados desde Palestina, fue presa fácil de la emergente potencia de los atabegos de Mosul. Como observó su conquistador kurdo, era "una tierra sin hombres y con un gobierno despreciable". Sin embargo, aún quedaban algunos que miraban con pena la pasada suntuosidad y cultura de la antigua corte fatimita. "Oh tú que censuras mi aprecio por los hijos de Fátima —escribía un poeta árabe—, únete a mis lágrimas sobre las desoladas salas de los Palacios Gemelos."[10]

En comparación con el Egipto fatimita, la situación en el mundo bizantino parece relativamente saludable y normal. La tradición romana de la ley y la responsabilidad cívica nunca desapareció totalmente,[11] en tanto que la influencia de la literatura clásica y del saber preservaron los ideales del helenismo y la cultura humanista entre las clases educadas. El recto y franco Basilio II, quien se sentía más a sus anchas en el campamento que en el palacio, se asemeja más a los antiguos emperadores-soldados romanos que al déspota oriental, y el saber de Miguel Psellos vincula la tradición de los retóricos griegos con la de los humanistas del Renacimiento.

Sin embargo, los mismos gérmenes de decadencia estaban tan presentes en el organismo social bizantino como en el mundo musulmán. El ejército estaba lleno de mercenarios bárbaros, y la vida palaciega era el botín de eunucos y oficiales esclavos, como el esclavo Borilo, quien fue el poder detrás del trono en tiempo de Nicéforo III. El

Imperio no tenía genuina unidad social o nacional; fue una mezcla de diferentes razas y nacionalidades que se mantenían unidas por la jerarquía burocrática del Estado y por la unidad eclesiástica de la Iglesia ortodoxa, la cual suministraba el único sustituto disponible para la unidad nacional. Pero mientras la extrema ultramundanidad de la religión bizantina neutralizó su contribución a la causa de la unidad social, el tradicionalismo de la Iglesia se combinó con el conservadurismo de la burocracia para mantener el carácter estacionario de la civilización bizantina.

De ahí que la restauración del Imperio bizantino en el siglo X de ningún modo fue una bendición para la cristiandad oriental; tal restauración sólo sirvió para unir a Oriente contra Occidente y para infundir un carácter político y cuasinacional al cisma entre las dos Iglesias; y, por su política de expansión militar y centralización administrativa, destruyó la vida nacional independiente de los pequeños Estados cristianos. El nuevo reino cristiano de Bulgaria, que ya había dado señales promisorias de desarrollo cultural en el siglo X, fue despiadadamente destruido por las conquistas de Basilio II, mientras que la antigua civilización cristiana de Armenia, ahora en la cúspide de su desarrollo artístico y de su prosperidad económica, fue vergonzosamente traicionada por Constantino IX; la anexión de Armenia solamente sirvió a los turcos seléucidas para abrirse camino y conquistar el Asia Menor. Ani, la capital de Armenia, con sus 40 puertas y sus 101 iglesias, fue tomada y destruida por Alp Arslan en 1064, y siete años más tarde el ejército bizantino, bajo las órdenes del emperador romano Diógenes, fue derrotado por los turcos en la desastrosa batalla de Manzikert, lo cual dejó a toda el Asia Menor a merced de los invasores.

El Imperio bizantino nunca se recuperó de esta derrota, pues las provincias de Anatolia eran la columna vertebral del Imperio, tanto en el aspecto militar como en el económico, y su pérdida lo dejó desprotegido ante la creciente amenaza de la agresión occidental y sin otros recursos que la diplomacia y las finanzas. El Imperio bizantino tardío fue un imperio egeo, pero ya carente del poder marítimo, el cual habría hecho más llevadera la situación. Sin embargo, conservó su importancia cultural; de hecho, la pérdida de las provincias continentales dio lugar al aumento de la proporción de población helénica, y esto contribuyó a dar a la cultura bizantina un carácter nacional que no había tenido hasta entonces. Como en la España musulmana, la vitalidad intelectual y artística de la cultura mediterránea sobrevivió a su decadencia política, mas su influencia quedó confinada a la superficie de la sociedad, sin profundizar en la tierra en la cual pudiera echar raíces, y consiguientemente estaba destinada a marchitarse prematuramente sin dar el fruto que contribuyera a revitalizar socialmente a la cristiandad de Oriente.

---

[*] Título original: "The Moslem West and the Oriental Background of Later Medieval Culture", en *Medieval Essays,* cap. VII, 1934-1953.

[1] Maqdisi, al término del siglo X, escribe: "Hoy El Cairo es lo que fue Bagdad en su pleno florecimiento, y

yo sé que no hay ciudad más ilustre en todo el Islam". En el siglo siguiente, el persa Nasir-i-Khusrau calcula la población de El Cairo como cinco veces mayor que la de Nishapur, capital de Khorasan, la cual a esa fecha fue quizá la mayor ciudad de Persia.

[2] Diehl estima que la población de Constantinopla, en el siglo X, fluctuaba entre 800 000 y 1 000 000 de habitantes y calcula la de Córdoba en 500 000 (cfr. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle*), en tanto que la de Fustat, junto con la ciudad-corte de El Cairo, seguramente no era menor.

[3] Hacia la mitad del siglo X los ingresos del califato de Córdoba provenientes de sus propiedades territoriales y derechos mercantiles sumaban unos 765 000 dinares. Esto, aparte de los ingresos públicos por concepto de diezmos, tasas rústicas e impuestos aduanales y de ventas (Lévi-Provençal, *op. cit.,* pp. 72-77).

[4] Por ejemplo, el Triconchus de Theophilus y la Casa Persa del Comneni.

[5] Él fue el autor de la usual farmacopedia medieval y se le conoció en Occidente como Mesue, "el evangelista de la farmacopea". Cfr. G. Sarton, *Introduction to History of Science,* I, p. 725.

[6] Fue en esa ocasión cuando él compuso estas líneas: "No tratéis de afligirme haciéndome ver la quema de libros y papeles, más bien decidme: 'Ahora vamos a ver lo que él sabe'. Ellos han quemado el papel, pero no han quemado lo que contenía el papel. Eso está en mi pecho y yo lo llevo a donde quiera que me lleven mis caballos. Eso para donde yo me detengo, y ello será sepultado solamente en mi tumba".

[**] La filosofía perdurable. [T.]

[7] Ed. D. Petrof (Leyden, 1914).

[8] Ibn Idhari cuenta cómo Abderramán III sobrepuso a un poema arábigo una versión en versos vernáculos del mismo metro (cfr. Lévi-Provençal, *op. cit.,* p. 51).

[9] A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española,* 1928, p. 58.

[10] S. Lane Poole, *History of Egypt in the Middle Ages,* pp. 179 y 193.

[11] Finlay escribe lo siguiente: "Una administración regular de la justicia que garantizó un alto grado de seguridad a la vida y propiedades dio al pueblo una inconmensurable superioridad sobre los súbditos de todos los gobiernos contemporáneos" (*History of the Byzantine Empire,* p. 422).

XIII. LA CIUDAD MEDIEVAL: EL MUNICIPIO *(COMUNE)* Y EL GREMIO[*]

El desarrollo de la sociedad feudal y las instituciones relacionadas con ella, particularmente la de la caballería, representa solamente un aspecto de la renovación de la cultura en la Edad Media. No menos importante fue el renacer de la ciudad, el cual transformó la vida económica y social de Europa occidental. En los siglos oscuros, y en especial durante el periodo carolingio y poscarolingio, Europa occidental se había vuelto una sociedad enteramente agraria, en la cual la vida citadina desempeñó un papel menos relevante que en cualquier otra sociedad que haya alcanzado un grado semejante de civilización. Pero del siglo XII en adelante el mundo medieval volvió a ser un mundo citadino, en el cual la vida y el espíritu cívico fueron apenas menos intensos que en la edad clásica de Grecia y Roma. Pero la ciudad medieval de ningún modo fue una repetición de algo que hubiera existido anteriormente. Ésta fue una creación nueva, diferente de las ciudades de la Antigüedad o de las modernas, y también distinta, aunque en menor grado, de los tipos de ciudad que existían en el Oriente por esa época.

Este nuevo tipo de ciudad europea tuvo una influencia considerable en el desenvolvimiento religioso de Europa occidental durante ese periodo formativo. El desaparecido Ernst Troeltsch, siguiendo a Max Weber, sostiene que fue la ciudad medieval la que creó el ambiente propicio para la total cristianización de la vida social, ambiente que no se dio ni en la cultura citadina del mundo antiguo —la cual estaba fundada en la esclavitud— ni tampoco en la sociedad feudal agraria, la cual fue igualmente constituida por los más fuertes a expensas de los más débiles. Escribe este autor:

> Fue solamente hasta que la ciudad —surgida de la desintegración y los excedentes de la propiedad territorial feudal— hubo aglutinado su variada población procedente de los más diversos orígenes sociales, cuando estuvo preparado el terreno en el cual los rasgos de la sociedad medieval podían ser depurados de la crudeza y violencia del feudalismo. La condición fundamental para la existencia de la ciudad, considerada como una asociación esencialmente económica, es la paz, la libertad y el interés común de todos los ciudadanos, juntamente con la libertad para el trabajo y la justificación de la propiedad en el esfuerzo y la industria personales.
>
> En todos estos aspectos, la ciudad respondía a las exigencias de la ética cristiana. Como una comunidad de trabajo no militar y pacífica, que usaba el elemento militar sólo para su defensa, y además carente de rasgos urbano-capitalistas, la ciudad medieval fue el modelo de la sociedad cristiana como lo vemos en la teoría tomista. Desde un punto de vista político y económico, el periodo de cultura cívica que comienza en el siglo XI puede ser considerado como una preparación y cimentación del mundo moderno. Mas, para el historiador de la ética y de la vida religiosa, también aparece, con sus catedrales y su intensa vida eclesial, con sus confraternidades y gremios, su interés por el bienestar espiritual y material de los ciudadanos y sus instituciones educativas y caritativas, como el punto culminante del desarrollo del espíritu medieval.[1]

Es fácil mostrar el reverso de la moneda: la intensidad del conflicto de clases y la ferocidad de las contiendas internas que llenan las crónicas de las ciudades italianas y

flamencas. Sin embargo, existen bastantes factores en el desarrollo de la ciudad medieval que respaldan el juicio favorable de Troeltsch.

En primer lugar, la ciudad, como el monasterio, era un oasis de seguridad y paz en un mundo de inseguridad y guerra. Era un lugar de refugio donde la gente pacífica podía vivir bajo la protección de la Iglesia. Las primeras ciudades de los tiempos carolingios debieron su existencia a la Iglesia. Ellas eran la residencia de los obispos y el centro de administración de la diócesis, y también contenían un cierto número de monasterios, además del capítulo y la escuela episcopal. Aparte de los eclesiásticos y sus subordinados, de la guarnición de los caballeros y hombres de armas encargados por el obispo o el conde de defender las murallas, no existía una clase independiente de habitantes. La ciudad carolingia no fue un centro de actividad económica, salvo por el mercado, que proveía a las necesidades de subsistencia de los habitantes; era más bien una especie de ciudad-templo, como las que se pueden encontrar en la Mesopotamia de tiempos prehistóricos, o posteriormente en el Asia Menor.[**]

Un factor característico de la vida citadina medieval, particularmente en su última etapa, fue la clase mercante, mas ésta hizo su aparición en los siglos X y XI y, aun entonces, su importancia quedó limitada a ciertas regiones que fueron más favorecidas, especialmente las costas del Mediterráneo occidental, la llanura de Lombardía y los valles del Escalda, el Mosa y el Rin y, en Europa oriental, las dos grandes rutas comerciales que ligaron al Mar Báltico con el Caspio y con el Negro por medio de los ríos Volga, Dnieper y Don.

En Europa occidental este desarrollo se basaba en el principio de asociación voluntaria bajo protección religiosa, principio que se acomodaba particularmente a las necesidades de las nuevas clases que no tenían lugar en la jerarquía territorial del Estado feudal. Estas asociaciones tuvieron un doble carácter. Por una parte, se originaron en la "confraternidad del camino", donde los hombres se veían precisados a viajar acompañados para mutua protección, como caravanas de peregrinos o mercaderes; y, por otra parte, en la asociación religiosa voluntaria —la confraternidad, *charité* o gremio —, que se formaba con fines caritativos o sociales bajo el patrocinio de un santo popular.

A asociaciones de este tipo se debió principalmente el desarrollo de la vida de la ciudad medieval en la Europa noroccidental. Tales grupos de mercaderes existieron en Flandes ya en el siglo X, establecidos dentro de los muros de una fortaleza feudal o de un poblado eclesiástico, y a medida que crecía el movimiento comercial estos grupos se extendieron por toda la Europa central y noroccidental. Las asociaciones libres y voluntarias comenzaron a intervenir de manera no oficial en todas las necesidades de las nuevas comunidades. De esta forma, se produjeron espontáneamente los órganos del nuevo gobierno municipal, el cual fue totalmente distinto de lo que conocieron la ciudad-Estado clásica o el Estado feudal, puesto que tales entidades desde su origen estuvieron limitadas a funcionar como órganos de una clase social carente de privilegios. El autoconstituido grupo de mercaderes se reunía presidido por el jefe elegido con objeto de deliberar sobre asuntos gremiales y recabar fondos para proveer a las necesidades comunes. A medida que tales grupos crecieron en número y riqueza, tendieron a ser

organizaciones enteramente autosuficientes capaces de llevar una existencia autónoma e independiente de los órganos regulares del Estado feudal, y a medida que se incrementó el poder de los mercaderes y éstos llegaron a habituarse a la acción en común, aspiraron a apoderarse de las funciones políticas, jurídicas y militares que anteriormente incumbían al obispo, al conde o al representante del Estado feudal.

Estas organizaciones prepararon el camino para la constitución del municipio,[***] que fue una de las más grandes creaciones de la Edad Media. El municipio fue una asociación en la cual todos los habitantes de una población —no sólo los mercaderes— se comprometían bajo juramento a guardar la paz común, defender las libertades comunes y obedecer a la autoridad común. En principio, esta institución se parecía mucho a las juramentadas "ligas de la paz", aunque su objetivo era de carácter más amplio y permanente. Sus miembros se consideraban "los hombres de la paz", los "hermanos jurados", asociados en común "amistad", obligados a prestar ayuda al hermano en necesidad.

Si bien el municipio tuvo un carácter definitivamente revolucionario, como una afirmación de independencia popular respecto de la autoridad episcopal, estuvo muy lejos de ser un brote de mero anticlericalismo. Por el contrario, tanto en Italia como en Alemania y en el norte de Francia esta institución estuvo estrechamente relacionada con el movimiento de reforma eclesiástica, y frecuentemente fue bajo el liderazgo de los predicadores populares de los ideales hildebrandinos como las poblaciones armaron revueltas contra sus obispos.

El ejemplo más sorprendente de esto es la insurrección de la Pataria en Milán, la cual desempeñó un papel muy importante en el movimiento de reforma, en el año 1065, bajo la dirección de Erlennbald, el primero de los nuevos tribunos, quien gobernó la ciudad "como un papa y como un rey, por la espada y el oro, por ligas juradas y pactos", según escribe un cronista hostil. Fue en Lombardía donde el movimiento municipal alcanzó su mayor desarrollo, a tal punto que en el año 1176 las fuerzas de la Liga Lombarda lograron derrotar al mismo emperador Federico *Barbarroja* en la batalla campal de Legnano. El movimiento comunal estuvo inspirado por el mismo entusiasmo religioso que caracterizó a las cruzadas. Los hombres de Milán salieron a combatir por las libertades de su ciudad y por los derechos de la Santa Iglesia en torno al "Carroccio" —la gran carreta tirada por bueyes—, en la cual fue celebrada la misa de batalla bajo el estandarte de san Ambrosio, el defensor de la ciudad.

De hecho, la alianza de las ciudades lombardas con el papado contra el Imperio señala el surgimiento de un nuevo poder en la sociedad medieval. De ahí en adelante, las ciudades desempeñaron un papel decisivo en la vida pública de Occidente.

Es cierto que las condiciones en Italia fueron diferentes de las de la Europa septentrional, pues en el mundo mediterráneo las tradiciones romanas y bizantinas de la vida citadina sobrevivieron en mayor grado que en el Norte, y allí nunca se dio la tendencia —observada en este último— a la segregación clasista ni el desarrollo de la ciudad como órgano de clases económicas especializadas.

En Italia, los nobles menores del campo se convirtieron en los ciudadanos principales de las villas, y el conflicto de clases precedió y estaba mezclado con las contiendas y rivalidades de los nobles, lo cual correspondía a las guerras privadas del feudalismo nórdico. Además, el hecho de que la Iglesia en Italia fuera esencialmente una institución citadina, portadora y conservadora de la tradición y fronteras de la *civitas* romana, le permitió vincular la ciudad y el campo más estrechamente que en el norte de Europa y reforzar el sentido de unidad cívica y patriotismo.[2]

De ahí que Italia, en el primer periodo de la Edad Media, haya sido un país de ciudades-Estado que sólo puede compararse con la antigua Grecia en cuanto a la riqueza y variedad de su vida cívica. Desde las grandes repúblicas marítimas tales como Venecia, Pisa y Génova, que fueron más ricas y poderosas que muchos reinos medievales, hasta las pequeñas villas montañesas de Umbría y de las Marcas, que tenían apenas unos cuantos kilómetros cuadradros de tierra fértil, encontramos todo tipo de comunidades que sólo concuerdan en la intensidad de su patriotismo local. En todas ellas, la coexistencia de nobles y plebeyos en una estructura política común produjo una forma de vida social distinta de cualquier cosa que haya existido en la Europa del Norte. Sin duda el sentimiento de clase era fuerte, como lo había sido en la antigua Grecia, pero el conflicto no era entre la burguesía urbana y la nobleza rústica, como sucedía en el Norte, sino entre diferentes clases que compartían la vida común de la ciudad.

En un principio, el municipio era gobernado por cónsules elegidos por el *arrengo* o asamblea de los ciudadanos. Pero, al desarrollarse el poder político de las ciudades, los cónsules se volvieron dependientes del consejo de los ciudadanos principales, que eran nobles. Por otra parte, el incremento del comercio y la industria hizo crecer la importancia de los mercaderes y artesanos, y éstos demandaron una participación en el gobierno de la ciudad. En el siglo XIII, el pueblo organizado en sus gremios, y en combinación con más amplias asociaciones como la Credenza de San Ambrosio en Milán, la Sociedad de San Faustino en Brescia o la Sociedad de San Bassiano en Lodi, intentó arrebatar el control de los nobles. Finalmente y sobre todo en Toscana, los nobles fueron reducidos a la condición de clase exiliada, ya que eran excluidos de los cargos públicos o bien expulsados de la ciudad para siempre, de tal suerte que los exiliados políticos y los despojados de privilegios llegaron a ser un elemento importante en la política citadina italiana.

Este recelo de cualquier clase o individuo que pretendía una posición excepcional fue característico de la vida comunal italiana y condujo a la elaboración de una serie de expedientes constitucionales para la supervisión y el control de los magistrados. Ésta fue una consecuencia inevitable de la directa participación de todos los ciudadanos en la tarea del gobierno, la cual, como en la antigua Grecia, implicaba la rotación del cargo y cortos periodos de tenencia, así como el sistema democrático en su más alto grado por vía de sorteo en lugar del voto.

El desarrollo político de las grandes ciudades marítimas siguió diferentes cursos debido al hecho de que los nobles mismos se involucraron en el comercio, de modo que aun el *dux*

de Venecia, el cual se equiparaba a los reyes y se unía en matrimonio con princesas bizantinas y germanas, tenía su parte, como otros venecianos, en actividades mercantiles. Estas ciudades encabezaron el resurgimiento económico del Mediterráneo y tuvieron una apariencia cosmopolita desconocida en otras partes de Europa occidental. Venecia en especial había quedado inmune a la conquista y el dominio de los bárbaros durante la Edad Oscura, y todavía en el siglo XI era ostensiblemente bizantina en cultura y vida social. El desarrollo de las ciudades occidentales, por otro lado, fue estorbado por el predominio de las potencias musulmanas en el Mediterráneo occidental, y la prosperidad económica de Pisa y Génova dependió del comercio con España y el norte de África más que con el mundo bizantino. Al principio del siglo XII, Donizo de Canossa describe a Pisa como una población semioriental.

Qui pergit Pisas videt illic monstra marina,
Haec urbs Paganis, Turchis, Libycis, quoque Parthis
Sordida, Chaldaei sua lustrant littora tetri.

[Quien visite Pisa verá allí monstruos marinos,
la ciudad invadida por paganos, turcos, libios y también partos,
y los terribles caldeos merodeando en sus litorales.]

Sin embargo, estas ciudades estuvieron en la vanguardia de la avanzada cristiana contra el Islam, y sus pueblos fueron animados por un fuerte espíritu de cruzada que halla su expresión en los versos latinos de los poetas pisanos de los siglos XI y XII. Desde un punto de vista literario, estos poemas son muy inferiores a la épica cruzada del feudalismo nórdico —el cantar de gesta—, pero por otro lado están muy próximos a los hechos que relatan y reflejan el carácter esencialmente cívico del movimiento cruzado en Italia. Una generación antes de la primera cruzada, las ciudades italianas ya habían abierto las puertas que por tanto tiempo habían mantenido separada a Europa occidental del civilizado mundo mediterráneo, y la fundación del gran Duomo de Pisa en 1063, que fue construido con los despojos de los sarracenos después de la conquista de Palermo, es un testimonio de la combinación de orgullo cívico, empresa comercial e idealismo cruzado que caracterizaron a las repúblicas marítimas.

Los efectos de la reapertura del Mediterráneo al comercio marítimo occidental de ningún modo quedaron confinados a las ciudades costeras de Italia; las ciudades de Provenza y Cataluña, principalmente Marsella y Barcelona, participaron en tal expansión. Cuando Benjamín de Tudela visitó Montpellier en 1160, la encontró rebosante de mercaderes cristianos y musulmanes de todas partes: de Algarve, Lombardía, el Imperio, Egipto, Palestina, Grecia, Francia, España e Inglaterra, y agrega que allí concurría gente de todas las lenguas a consecuencia del tráfico de los genoveses y pisanos.

De esta forma, las influencias mediterráneas penetraron tierra adentro, de Venecia a Lombardía y, a través de los desfiladeros alpinos, a la Germania, de Pisa a Toscana, de Génova a través del Monte Cenis y de la Riviera, subiendo por el Valle del Ródano a Borgoña y Champagne. Aquí los mercaderes del Mediterráneo se encontraron con los de

otro gran centro de actividad económica —las pequeñas ciudades de Flandes—, y las grandes ferias de Champagne dieron lugar al surgimiento de un centro comercial internacional y un banco de liquidación para transacciones financieras entre gente de diferentes nacionalidades.

A medida que esta corriente de comercio creció en volumen y profundidad, se transformó gradualmente el estilo de vida socioeconómica en Europa occidental. Surgieron nuevas industrias, se fundaron nuevas poblaciones y las antiguas ciudades episcopales revivieron y adquirieron instituciones comunales.

A partir de la ciudad, la nueva forma de vida social llegó a las zonas rurales y en muchos casos dio origen a la formación de especies de municipios integrados por grupos de aldeas, como en el conocido caso de Laonnais, donde 17 aldeas obtuvieron de Luis VII, en 1177, una carta de libertades comunales. Pero, aun aparte de estos casos excepcionales, la renovación de la vida citadina trajo libertad al campesino, ya directamente por la migración a las crecientes ciudades, ya indirectamente al introducir el pago del trabajo en moneda y al aumentar las posibilidades de emancipación.

Fue en esta atmósfera de renovación económica, de expansión de la actividad comercial y de crecientes oportunidades de libertad personal donde tuvo lugar el gran florecimiento de la cultura religiosa y de la cristiandad medieval. Un florecimiento que halla su expresión artística en el nuevo estilo de arquitectura y escultura góticas, que tuvo su origen en el norte de Francia, en el siglo XII, y se extendió de un extremo al otro de Europa occidental durante los siguientes 150 años.

Sin duda Viollet le Duc fue demasiado lejos cuando definió la arquitectura gótica como la arquitectura de las comunas —arte laico inspirado por el nuevo espíritu de libertad popular—, ya que también los monjes, sobre todo los de la orden cisterciense, tuvieron una importante participación en su primer desarrollo. Sin embargo, existe una estrecha relación entre los dos movimientos, puesto que el nuevo arte [gótico] se originó en la región norte de Francia, en la cual el movimiento municipal fue más fuerte, y las grandes catedrales que representaron las supremas realizaciones del nuevo estilo fueron centros de la vida cívica de las nuevas ciudades, como las ciudades-templo de la Antigüedad.

Por lo demás, el nuevo estilo se extendió y diversificó con la expansión de la vida citadina, y hacia fines de la Edad Media había transformado la apariencia de todas las ciudades del norte y el occidente europeos y había inspirado la nueva arquitectura cívica de los Países Bajos y de las ciudades hanseáticas del Báltico.

Si bien la nueva ciudad produjo gente nueva y arte nuevo, y aunque ambos fueron condicionados por fuerzas económicas y dependían materialmente de la reanimación de la actividad económica e industrial, también fueron inspirados por nuevas fuerzas espirituales, las cuales precedieron, en considerable medida, al resurgimiento económico. En efecto, los caminos de peregrinación son más antiguos que las rutas comerciales. San Gil fue un centro de peregrinos antes de su famosa feria y antes de que Marsella y Montpellier llegaran a ser sede de mercaderes. Fueron las peregrinaciones a San Miguel

de Monte Gargano las que trajeron a los normandos al sur de Italia antes de que los comerciantes italianos cruzaran los Alpes, y fueron las peregrinaciones a Jerusalén, y no el comercio levantino de Pisa y Génova, las que inspiraron el movimiento cruzado.

Finalmente, y sobre todo, la confraternidad religiosa o *charitas* —asociación libre de individuos bajo el patronato de algún santo para ayuda mutua, espiritual y material— fue la semilla del gran florecimiento de vida comunal en los gremios de mercaderes y artesanos, los cuales constituyen la característica más relevante de la sociedad urbana medieval. La vida del gremio medieval fue un microcosmos de la vida del municipio, y su intensa solidaridad hizo que su membresía fuera más importante tanto en la vida individual como en la vida misma de la ciudad, ya que fue primeramente a través del gremio como el hombre ordinario ejerció e hizo efectiva su condición de ciudadano. La constitución de los gremios fue esencialmente la misma a través de toda Europa occidental, y en el curso de los siglos XIII y XIV desempeñó un papel muy importante en todas las ciudades medievales, desde las mayores como Florencia, París y Gante hasta aquellas de sólo unos cuantos cientos de habitantes.

Sin embargo, hubo una gran diferencia entre el papel de los gremios en la vida de las ciudades libres de Italia, Flandes y Alemania y las funciones más modestas que desempeñaron en países como Inglaterra y Francia, que tuvieron un fuerte gobierno real en el último periodo de la Edad Media. La situación en Italia fue única, pues fueron los nobles —al menos los de menor categoría— quienes desde un principio asumieron funciones de liderazgo en la vida civil de la sociedad a la que pertenecían, y los gremios que encabezaban —tales como los mercaderes, los banqueros y los abogados— inevitablemente poseían mayor prestigio social e influencia política que los gremios de artesanos y pequeños comerciantes. De aquí que haya sido en Italia donde por primera vez los gremios lograron dominar y, prácticamente, absorber el gobierno del *comune,* y concentraron su autoridad en manos de sus representantes, los priores de las artes mayores y menores.

Sin embargo, es en el norte de Europa, en las ciudades de Flandes, donde encontramos el desarrollo más notable de los gremios artesanos como fuerza política. Aquí, en el siglo XIV, los gremios de los tejedores, que eran el sector laboral más desprotegido y numeroso de la población, se levantaron contra la aristocracia mercantil y establecieron una especie de dictadura del proletariado. Bajo el gobierno de los trabajadores textiles, las tres grandes ciudades de Flandes, Gante, Brujas e Ypres, alcanzaron su más alto grado de desarrollo y por un corto tiempo desempeñaron un importante papel en la política europea. Pero se trató de un logro único debido a la situación excepcional de las ciudades industriales flamencas, ya que éstas llegaron a controlar un gran mercado internacional. Ordinariamente, los gremios artesanales estuvieron sujetos al control de las autoridades civiles y formaron una jerarquía de corporaciones a través de la cual la vida socioeconómica de la ciudad era reglamentada en sus más pequeños detalles. De esta forma, la ciudad medieval lograba conciliar los intereses del consumidor con la libertad corporativa y la responsabilidad del productor. Como ha escrito Henri Pirenne: “La economía urbana medieval es digna de la

arquitectura gótica que le es contemporánea. Ella creó con todo detalle, y bien se puede decir que *ex nihilo,* un sistema de legislación social más completo que el de cualquier otro periodo de la historia, incluyendo el nuestro".[3]

Es esta integración de organización corporativa, función económica y libertad cívica, como señala Troeltsch, lo que hace de la ciudad medieval la más lograda concreción de los ideales sociales de la Edad Media, tal como los vemos, en su forma más acabada, en los escritos de santo Tomás y sus contemporáneos. La filosofía política medieval estuvo dominada por el ideal de la unidad. La humanidad era una gran sociedad, y sobre todo la raza humana regenerada, esa porción de humanidad que está incorporada a la Iglesia está unida por una triple razón: por formar parte de un organismo cuya cabeza es Cristo, por su fidelidad a la ley divina y por su dedicación a un fin trascendente. Esta unidad formaba un complejo organismo, un cuerpo con muchos miembros, cada cual con una función vital, cada uno con su propio oficio y ministerio para el servicio de todo el cuerpo.

Esta doctrina de la sociedad implica el principio de la subordinación jerárquica en cada etapa, pero, en contraposición con la teoría aristotélica, no contempla la institución de la esclavitud, pues cada miembro individual del cuerpo social es un fin en sí mismo, y su *officium* o *ministerium*[****] no es una mera tarea social obligatoria, sino una forma de servir a Dios, por lo cual participa en la vida común de todo el cuerpo social. Sin duda, en la práctica el lugar de un hombre en la jerarquía social puede ser determinado por la herencia o por la competencia social, pero, en principio, la teoría favorece la idea de vocación y la autonomía interna de cada individuo particular.

Como se ha visto, en el sistema feudal ya existía la tendencia a reconocer la naturaleza orgánica de la sociedad y la reciprocidad de derechos y deberes en la jerarquía social. Pero el sistema feudal descansaba, en última instancia, en una base de servidumbre y en el poder del privilegio que habían sido ganados y sostenidos por la espada, de tal suerte que el Estado feudal nunca pudo escapar enteramente de la condición de anarquía y discordias que le dieron origen.

La ciudad medieval, por otra parte, fue esencialmente una unidad —visible y tangible —, claramente definida por el círculo de sus murallas y torreones y centrada en la catedral, que era la concreción de la fe y del propósito espiritual de la comunidad. Y, dentro de la ciudad, la organización corporativa autónoma de las diversas actividades económicas en la vida socioeconómica de la comunidad, por medio del sistema gremial, corresponde perfectamente a la doctrina de la diferenciación orgánica y la mutua interdependencia de los miembros de la sociedad cristiana. Así, la ciudad medieval era una comunidad de comunidades en la cual el mismo principio de los derechos y las libertades de las corporaciones oficialmente reconocidos se aplicaba por igual al todo y a las partes, pues la idea medieval de libertad, que obtiene su más alta expresión en la vida de las ciudades libres, no es el derecho de los individuos a obrar de acuerdo con su propio arbitrio, sino más bien el privilegio de participar de una forma de vida comunitaria sumamente organizada, con su propia constitución y el derecho de gobernarse por sí

misma. En muchos casos esta constitución fue jerárquica y autoritaria, mas, así como cada corporación tenía sus propios derechos en la vida de la ciudad, cada individuo tenía su lugar y derechos propios en la vida del gremio.

Estos derechos no eran puramente económicos o bien políticos, pues uno de los rasgos más notables de la vida del gremio medieval fue la manera como combinaba en el mismo complejo social las actividades religiosas y las seculares. La capilla del gremio, la provisión de sufragios y misas por los cofrades difuntos, la celebración de actos públicos y representaciones religiosas en las grandes fiestas, eran funciones del gremio no menos importantes que la comida comunal, la regulación de trabajo y salario, la asistencia a los agremiados en caso de enfermedad o desgracia, así como el derecho a participar en el gobierno de la ciudad. Fue en la vida de la Iglesia y en la proyección de la liturgia en la vida social a través del arte y de los espectáculos públicos en donde la vida comunal de la ciudad medieval encontró su mejor expresión, de tal suerte que la pobreza material del individuo era compensada por un más amplio despliegue de actividad comunal y de expresión artística y simbólica que cualquier otra cosa que hayan conocido las sociedades materialmente más ricas de la Europa moderna.

En este sentido, la ciudad medieval configuró una verdadera *commonwealth* —una auténtica y efectiva comunión y comunicación de bienes sociales— que no se ha dado en sociedad alguna que haya existido, exceptuando la *polis* griega, y aun esta última fue superada por aquélla, ya que la sociedad griega estaba constituida por una clase *ociosa* que se sostenía sobre la base del trabajo servil. Erasmo, quien en Estrasburgo conoció uno de los últimos ejemplos de la infraestructura gremial del Medievo que aún sobrevivía en tiempos del Renacimiento, fue muy consciente de este hecho cuando escribía:

> *Videbam monarchiam absque tyrannide, aristocratiam sine factionibus, democratiam sine tumultu, opes absque luxu [...] Utinam in hujusmodi rempublicam, divine Plato, tibi contigisset incidere!*

> [Yo veía una monarquía sin tiranía, una aristocracia sin facciones, una democracia sin tumulto, riqueza sin lujo […] ¡Para ti, divino Platón, habría sido una fortuna visitar tal república!]

Es cierto que el pleno desarrollo del sistema gremial en la vida política de una ciudad libre fue un logro excepcional, el cual, como la democracia griega, se obtuvo solamente en condiciones singularmente favorables y por un breve periodo, como sucedió en las ciudades flamencas en el siglo XIV, en Siena bajo el gobierno de los Riformatori (1371-1385) y en Florencia bajo Miguel di Lando y los Ciompi (1378-1382). En Francia e Inglaterra el ascenso de la monarquía nacional privó a las ciudades de su independencia política y finalmente de su autonomía interna. Sin embargo, aun aquí, ellas hicieron una contribución esencial a la vida del Estado medieval. Por el hecho de tomar su lugar en la jerarquía feudal, al lado de la nobleza y de la clerecía, los gremios aportaron un nuevo principio representativo en la vida política. Primeramente en el sur de Italia y en España, después en Inglaterra y Francia y, finalmente, a través de todo el occidente europeo desde Suecia hasta Portugal, las "buenas ciudades" *(good towns)* llegaron a ser uno de los grandes Estados *(estates),* "universidades" o "brazos"[*****] del reino y eran

requeridas de mandar sus representantes y procuradores para dar ayuda y consejo al rey y para obtener “la aprobación del reino”.

Es cabalmente en este sistema de grupos sociales representativos donde encuentra su plena expresión la concepción medieval de la sociedad como *comunidad de comunidades*. El reino en su conjunto es una *universitas*[******] —la gran comunidad del reino— y está constituido por un número de diferentes *universitates* en las cuales cada orden u órgano de la sociedad es concebido como una totalidad corporativa.

Sin duda, esta idea estaba tan profundamente arraigada en el pensamiento medieval que ya había hallado expresión en la sociedad feudal antes de nacer el nuevo sistema. En realidad, los primeros “estados” del reino fueron la clerecía y la nobleza —los señores espirituales y temporales—, y solamente en época posterior las ciudades obtuvieron un lugar en el consejo como “el tercer estado” o “estado llano”. Pero fue hasta el advenimiento de las ciudades, las cuales tomaron parte en la vida política solamente a través de sus representantes y procuradores, cuando el principio de la representación llegó a ser una parte esencial del sistema de Estados *(estates system)* y fue este principio el que dio a las asambleas y Estados medievales su nuevo carácter y su importancia constitucional. En virtud de esto, el Estado medieval deja de ser una jerarquía feudal basada en el principio de la tenencia de la tierra, y se convierte en una verdadera comunidad política en la cual los nobles y la gente del pueblo cooperan para el logro de fines sociales comunes. La institución del gobierno representativo constitucional, el cual ha llegado a ser la forma política característica de la cultura moderna occidental, tiene sus raíces en este proceso medieval, y aun durante la Edad Media éste ya había adquirido completa —aunque prematura— expresión, en casos excepcionales, como las Cortes de Aragón y Cataluña, donde los Estados ejercieron el control de la legislación así como el derecho de supervisar la administración de sus concesiones por un comité permanente de los Estados, conocido como la Diputación General.

De esta suerte, las ideas medievales sobre la naturaleza orgánica de la sociedad, sobre los derechos y obligaciones corporativos y la recíproca cooperación de las diferentes funciones sociales especializadas en la vida del conjunto sustentan el desarrollo no sólo de las instituciones corporativas de la ciudad medieval, sino también la organización representativa constitucional del posterior reino medieval. Y estas ideas hallan, en cada etapa de su desarrollo, su correspondiente expresión en el pensamiento y las instituciones de la Iglesia. Así, la jerarquía feudal de la primitiva sociedad medieval corresponde a la integración de las comunidades monásticas en las grandes órdenes jerárquicas, como la cluniacense y la cisterciense.

El desarrollo de los municipios y de las ciudades libres está asociado con el nacimiento de las universidades y con el nuevo tipo de orden religiosa —la de los frailes —, el cual no tiene ya su base de sustentación en dotaciones o en propiedades territoriales, sino que se organiza para cumplir una función social particular. Y el último desarrollo del sistema de Estados encuentra su correlato en el movimiento conciliar, el cual ideó el principio de representación en una base todavía más amplia que la del Estado medieval, e intentó crear órganos representativos constitucionales para el cuerpo entero

de la cristiandad.

Es claro que estos procesos no son independientes entre sí. La vida de la sociedad medieval era una, y sus instituciones religiosas y seculares únicamente representaban funciones diferentes del mismo organismo, como insisten los pensadores medievales de Juan de Salisbury a Nicolás de Cusa. Hay, sin embargo, un notable contraste entre esta tendencia unitaria y universalista en el pensamiento y la cultura medievales y el marcado dualismo Iglesia-mundo, característico de la antigua actitud cristiana hacia la cultura secular, la cual, como hemos visto, todavía dominó el pensamiento cristiano durante los siglos oscuros. El cambio se debió no solamente al hecho de que se modificaron las relaciones de la Iglesia con la sociedad desde que ésta se profesó cristiana y comenzó a considerar su fe como inseparable de su condición ciudadana. También se debió al revolucionario cambio de pensamiento por el cual la filosofía medieval asimiló los principios éticos y sociológicos de Aristóteles y los integró en la estructura del pensamiento cristiano, de tal modo que la Ley Natural, es decir, la ley moral conocida por la luz de la razón, es confirmada y desarrollada por la ley espiritual conocida por la fe. Esto de ninguna manera anula la distinción fundamental que hace el pensamiento cristiano entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, entre mundo e Iglesia, sino que pone de relieve la coherencia y armonía que existe entre estos dos órdenes, más que su irreductibilidad.

La ley divina, que es del orden de la gracia, no invalida la ley natural humana que se funda en la razón natural del ser humano. Es una ley de libertad que emancipa al hombre de las limitaciones y servidumbres del orden temporal y abre un horizonte más amplio a la civilización cristiana. Esta concepción de la incorporación progresiva de los diversos niveles de existencia y de valor en un orden divino ofrece el apropiado contexto teológico para el complejo desarrollo corporativo de la sociedad medieval, en la cual cada función sociorreligiosa halla su expresión orgánica y autónoma, desde el gremio mercantil, que provee a las necesidades materiales de la ciudad, hasta la comunidad monástica, que existe únicamente para la oración y la contemplación; cada cual con sus propias leyes e instituciones, pero todas participando por igual en la vida y la fe comunes de una *totalidad espiritual* que lo abarca todo.

No fueron solamente los filósofos quienes tuvieron conciencia de la continuidad entre naturaleza y gracia y de la capacidad de toda institución social de ser informada por una finalidad espiritual superior. Curiosamente, encontramos esta visión teológica (y tomista) de la realidad social en las palabras del cronista de Yarmouth cuando habla de su confraternidad mercantil: “Si el vínculo del amor y de la amistad es digno de alabanza entre los hombres puramente racionales, cuánto más laudable será el que se da entre los cristianos, que están ligados por el lazo más fuerte de la religión y la fe; pero sobre todo de aquellos cristianos que forman una confraternidad que los ata por un solemne juramento”.[4]

En todos los aspectos de la cultura medieval encontramos esta concepción de una jerarquía de bienes y valores correlacionada con otra jerarquía de estados y oficios, que mantienen unido todo el conjunto de relaciones humanas en una ordenada estructura

espiritual que se eleva de la tierra al cielo. Con todo, la perfección y simetría de la síntesis tomista no debe ocultarnos el hecho de que está apoyada en un delicado equilibrio de fuerzas antagónicas y diferentes tradiciones, las cuales pueden sostenerse solamente mediante una estricta adhesión a un orden de requisitos metafísicos y éticos que descansa, en última instancia, en un acto de fe. Existe una enorme diferencia entre la doctrina de san Pablo sobre el Cuerpo Místico de Cristo, en el cual cada miembro logra su propia perfección y contribuye a los fines del conjunto, y la visión aristotélica de la sociedad como un organismo natural autosuficiente, en el cual las diferentes clases existen solamente en razón de la totalidad, y donde el gobernante y el legislador imprimen una forma sobre la materia inerte del cuerpo social, de tal suerte que las clases inferiores que se relacionan con las artes mecánicas y el trabajo rudo tienen una índole puramente instrumental.

Ahora bien, como santo Tomás ha mostrado, es posible conciliar el materialismo orgánico de la *Política* de Aristóteles con el misticismo orgánico de la visión cristiana de la sociedad, pero ello a condición de que el Estado sea considerado como un órgano de la gran comunidad espiritual, y no como el *fin* absoluto de la vida humana; esto es, que en la teoría y en la práctica social se debe tratar al Estado como *parte* y no como fin último de la sociedad.

Y esto significa que las comunidades corporativas inferiores: las ciudades, los gremios, las universidades y los estados, no son meros instrumentos u órganos del Estado, sino que poseen una ulterior relación y responsabilidad para con la gran comunidad espiritual cristiana de la cual ellas forman parte. Así como el gremio debe lealtad al rey y a la ciudad, también debe lealtad a la *cristiandad* en su conjunto, así como al reino o principado al cual pertenece su ciudad.

Ahora bien, tal principio fue generalmente reconocido en el periodo culminante de la sociedad medieval, y esto es lo que confiere a la civilización medieval su carácter peculiar. Pero era difícil reconciliar esta concepción de una serie graduada de comunidades, cada cual con su propio principio de autoridad cuasipolítica, con la teoría aristotélica de una única comunidad autárquica y autónoma que posee exclusiva soberanía sobre sus miembros. Sólo mediante la transferencia de los atributos del Estado aristotélico a alguna totalidad más amplia fue posible mantener el universalismo del pensamiento medieval. Si esta totalidad era la Iglesia, como sostuvieron Egidio Romano y Alvario Pelagio, resulta una teoría de la monarquía o teocracia papal que amenazaba la independencia del poder temporal, aun en la esfera propia de éste. Si esta totalidad era el Imperio, como creyó Dante, entonces el Imperio y no la Iglesia resulta ser el instrumento establecido por disposición divina para que la civilización humana alcance su fin último. Dante expresa esta finalidad en términos aristotélicos, o más bien averroísticos, como la actualización continua del entendimiento potencial, es decir, como la realización de todas las potencialidades de la mente humana, y el emperador viene a ser el principio formal de unidad humana que mueve las voluntades y las acciones de los hombres por una ley única, del mismo modo como Dios, *primer motor,* impone una ley única de movimiento uniforme a los astros.

Todo esto se halla más cercano a las enseñanzas de Averroes o Avicena que a la doctrina de santo Tomás, pero al mismo tiempo está igualmente lejano del verdadero espíritu de la *Política* de Aristóteles, la cual se ocupa del estudio de la naturaleza de la ciudad-Estado griega tal como ésta existió, y no de la visión de un Estado mundial ideal. En Marsilio de Padua, en la generación posterior, es donde encontramos una teoría del Estado en donde la tradición medieval cristiana está dominada y transformada enteramente por el espíritu del naturalismo aristotélico, al punto de no dejar lugar para la concepción medieval de una sociedad cristiana universal. Es verdad que Marsilio sostuvo todavía la naturaleza orgánica de la sociedad, pero fue en un sentido puramente aristotélico que ya no tiene nexo alguno con la tradición paulina y teológica. En la visión de Marsilio, el sacerdocio ya no es el principio de unidad espiritual, no es ya el alma del organismo social; se ha vuelto uno de entre los varios órganos de la comunidad, la *pars sacerdotalis,* sometida a la clase gobernante, es decir, a la *pars principans,* y privada de toda autoridad trascendente. El principio de unidad se halla ahora en la voluntad del legislador humano, quien es el único que tiene poder legal coercitivo. Según Marsilio, el legislador humano no es otro que la comunidad misma, la *communitas* o *universitas civium,*[*******] la cual es la última fuente de la ley[5] y es también el poder constituyente detrás del *principatus,* es decir, del sector gobernante, que es su órgano o instrumento. Este mismo principio vale también para la Iglesia, la cual es una *communitas fidelium,* pero, puesto que Marsilio supone que su Estado es cristiano, entonces las dos comunidades son una misma cosa y por tal razón no puede haber división en cuanto a la última fuente de autoridad en la Iglesia y el Estado.

En todo este asunto, Marsilio sin duda encarna un aspecto del desarrollo cívico medieval, a saber, el elemento *laico* en la ciudad-Estado italiana representada por los jurisperitos y los funcionarios públicos, no ya por los frailes y los funcionarios eclesiásticos, y la adaptación que él hace de la teoría política de Aristóteles muestra lo fácil que era para un ciudadano de la república citadina medieval italiana volver a la tradición de la *polis* griega con su monismo y autarquía sociopolítica.

La antigua filosofía política medieval, de la edad carolingia al siglo XII, para nada se ocupó de la teoría del Estado, sino únicamente de las relaciones entre la autoridad espiritual y la temporal de las dos jerarquías que coexistieron en el cuerpo único de la cristiandad. El Estado, tanto en el sentido clásico como en el sentido moderno de la palabra, resurgió primeramente en la ciudad-Estado italiana con su intensa vida política, su fuerte conciencia cívica y sus sistemas constitucionales complejos y artificiosos. No es por un azar que los pensadores que revivieron las doctrinas aristotélicas y clásicas del Estado y las aplicaron a la sociedad contemporánea fueron, sin excepción, italianos: Tomás de Aquino, Egidio Colonna, Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato. Así, cuando estos escritores hablan de *civitas* y *respublica* siempre están pensando primeramente en la ciudad-Estado que ellos conocían; aunque de hecho ampliaron sus definiciones hasta incluir unidades políticas más vastas como el reino y el imperio medievales.

Mas en el caso de Marsilio se advierten nuevas corrientes de pensamiento social y

religioso que no pertenecen ya al modelo de la cultura medieval, sino que apuntan a un nuevo mundo. Sin duda, el concepto que él tiene de la *universitas civium* como principio último de la autoridad social se funda en las realidades políticas de la ciudad-Estado italiana en la cual siempre fue posible teóricamente apelar del *podestà* y los consejos al *parlamento* o asamblea general que era convocada por la gran campana del *comune,* como se puede ver en las innumerables revoluciones y cambios de gobierno que se dieron en las ciudades de Lombardía y Toscana. Pero cuando Marsilio va más allá y aplica ese mismo principio a la Iglesia, haciendo a un lado el principio de la autoridad jerárquica en favor de la *communitas fidelium,* es decir, del juicio del cuerpo general de los fieles, cuyos ministros y empleados son el clero, entonces él parece más cercano al cantón de Zurich del siglo XVI, o a la Nueva Inglaterra del XVII, que a la era y al país de Dante y santa Catalina de Siena.

---

[*] Título original: "The Medieval City: Commune and Gild", en *Religion and the Rise of Western Culture,* cap. IX, 1950.

[1] E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* pp. 250-251.

[**] También en Mesoamérica y Sudamérica se ha dado este tipo de ciudades-templo. [T.]

[***] O *comune,* como lo llamaron en Italia, su país de origen. [T.]

[2] El bautisterio constituye un rasgo notable de las ciudades italianas, especialmente en Toscana; el bautisterio comunal puede ser considerado como el símbolo de la íntima relación de la Iglesia con la ciudad, y así vemos en Dante cómo el patriotismo civil y la devoción religiosa del poeta se concentran en este lugar como en el corazón sagrado de Florencia (*Paradiso,* XXV, 1-11).

[3] H. Pirenne, *Les Villes du Moyen Age,* p. 182.

[****] Oficio o quehacer. [T.]

[*****] Es decir, *unidades* o *miembros.* [T.]

[******] Es decir, una comunidad. [T.]

[4] Gross, *The Gild Merchant,* II, p. 278.

[*******] La comunidad o universidad de los ciudadanos. [T.]

[5] *Nos autem dicamus, secundam veritatem et consilium Aristotelis, causam legis effectivam, primam et propiam esse civium universitatem* [Según la verdad y el consejo de Aristóteles, hemos de decir que la causa primera, efectiva y propia de la ley es la comunidad de los ciudadanos] (*Defensor Pacis,* I, cap. XII).

XIV. LA CIUDAD MEDIEVAL: LA ESCUELA Y LA UNIVERSIDAD[*]

LA APARICIÓN DE LA CIUDAD MEDIEVAL FUE ACOMPAÑADA DE cambios de largo alcance en la vida intelectual de la sociedad occidental y en las tradiciones de la educación medieval. Y dado que estas tradiciones eran primariamente religiosas, tales cambios produjeron modificaciones correlativas en la religión occidental, así como en la relación entre religión y cultura.

Como hemos visto, la alta Edad Media, tanto en los siglos que precedieron a la época carolingia como en los que la sucedieron, estuvo marcada por la preponderancia de los monasterios no sólo en la disciplina espiritual de la vida religiosa, sino también en lo concerniente al desarrollo intelectual de la cultura cristiana. Se ha llamado a estos siglos la edad benedictina de la cultura occidental, dado que desde el nacimiento de la nueva cultura cristiana en Northumbria, en el siglo VII, hasta el renacimiento de la vida citadina y la aparición de los municipios, en el XII, la continuidad de la cultura superior en Europa occidental se mantuvo en las abadías benedictinas, que fueron las grandes fuentes del conocimiento y la producción literaria.

No hay duda de que las ciudades episcopales, en teoría, fueron también centros de saber y, más que los monasterios, fue el obispo el responsable directo de llevar a cabo el programa de la educación cristiana tal como estaba diseñado en los estatutos capitulares de los emperadores carolingios. Además, la influencia personal del gobernante dio lugar a que la corte y la escuela del palacio llegaran a ser centros de actividad intelectual y liderazgo cultural. Pero en ambos casos la realización de estas actividades se debió a los monjes, los cuales fueron prominentes tanto en las ciudades episcopales como en las cortes de los reyes anglosajones, carolingios y germanos.

Es difícil separar las tradiciones de la escuela de York de las de Beda y Benedicto Biscop, y la tradición de la escuela del palacio carolingio de la de Tours, Corbie y Fulda. Aun en el siglo XI, cuando ya había comenzado el repunte económico de Europa occidental, Monte Cassino, bajo la abadía de Desiderio (1058-1087), fue el centro de cultura más avanzado en Italia; en tanto que al norte de los Alpes la abadía de Bec, bajo Lanfranco y san Anselmo *(c.* 1045-1093), creó una de las más célebres e influyentes escuelas públicas de ese tiempo, y allí el mismo san Anselmo, ya desde sus primeros escritos, la elevó a un nivel intelectual que Europa occidental no había conocido por más de seis centurias, desde los días de san Agustín.

Sin embargo, hacia el siglo XI Bec y Monte Cassino eran más bien la excepción, y el liderazgo en materia de educación y saber estaba pasando a las escuelas catedralicias del norte de Francia y Lorena, tales como Reims, Chartres, Laon, Tournai y Lieja. Este proceso había comenzado ya en el siglo anterior en Lieja bajo el obispo Notker, y en Reims bajo Gerbert de Aurillac, quien fue el *scholasticus* o maestro de la escuela de 970

a 982. Esta tradición fue continuada por san Fulberto en Chartres y por Adalbero en Laon, y extendida en el curso del siglo XI a Tournai, París, Tours, Angers y Le Mans. Quizás el más notable ejemplo de escuela catedralicia en este siglo lo encontramos en Lieja, donde las escuelas monásticas de la diócesis conformaron una rudimentaria universidad que atrajo a estudiantes de muchas partes de Europa, no solamente de Francia y Alemania, sino de la Inglaterra anglosajona y de la remota Bohemia (como en el caso de Cosme de Praga). Pero la lucha entre el Imperio y el papado y la fidelidad de Lieja a Enrique IV contribuyeron a disminuir la importancia de esta "segunda Atenas" en el preciso momento de su auge intelectual.

Guiberto de Nogent, quien escribió al principio del siglo XII, describe en su autobiografía cómo antes de su tiempo y aun en su juventud había tal carencia de maestros que sólo se les podía encontrar en las ciudades más importantes, y los conocimientos de éstos eran bastante escasos, "casi iguales a los de los clérigos vagos" —*clericulis vagantibus*— de "los tiempos modernos", cuando, como dice en otro lugar, las letras estaban tan florecientes y el número de escuelas era tan grande que aun la gente más pobre podía tener acceso a ellas.

Por esa época, en la última década del siglo XI y en las dos primeras del XII, ya había una notable renovación de la cultura y la actividad literaria, la cual no se identificaba con ninguna escuela catedralicia en particular, sino que era común a las provincias occidentales de Francia —Maine, Anjou, Touraine y Normandía— y tuvo sus patrocinadores en la corte anglonormanda de Enrique I y la de su hermana, Adela de Blois. El abanderado de este movimiento fue Hildeberto de Lavardin, maestro y obispo de Le Mans y posteriormente arzobispo de Tours (1056-1133), quizás el más consumado latinista de los poetas latinos de la Edad Media. Íntimamente asociados con él estuvieron Marbod de Angers (1035-1123), canciller y director de la escuela de Angers y después obispo de Rennes, y Baudri de Meung sobre el Loira (1046-1130), quien estudió en Angers y fue después abad de Bourgeuil (1089) y arzobispo de Dol en 1107, y en conexión más remota estuvieron Reginaldo de Faye —al suroeste de Tours— (*c.* 1040-1109), quien fue maestro en san Agustín de Canterbury desde 1097, y Raúl de La Tourte (*c.* 1063-1110), maestro de la escuela monástica de Fleury.

Estos hombres no fueron filósofos o teólogos, sino poetas y humanistas que se preciaban de su conocimiento de los clásicos y se complacían en la compañía de hombres eruditos y damas letradas con quienes intercambiaban cartas y copias de versos. Así, antes de que las escuelas de París se hicieran famosas, y antes de que la nueva literatura vernácula se desarrollara en las cortes feudales, había ya una cultura eclesiástica cortesana, la cual prefiguró el desarrollo posterior del humanismo occidental y estableció un nuevo ideal de educación literaria y trato social.

No sería exagerado decir que este tipo de humanismo eclesiástico representa la tradición central de cultura superior en Occidente. Mirando hacia el pasado, este humanismo se relaciona con el renacimiento del saber en el periodo carolingio, el cual estuvo representado también en la misma región por Alcuino en Tours, Teodulfo en

Orleans y Lupus Servatus en Ferrières, y hacia el futuro se relaciona con el primer humanismo italiano de Petrarca en el siglo XIV. Durante el siglo XII este humanismo floreció de manera extraordinaria en el reino anglonormando y angloangevino y tuvo un centro importante en las residencias del arzobispo Teobaldo (1139-1164) y santo Tomás Becket (1164-1170) en Canterbury, y también en la corte real.

Aquí, el humanismo medieval encontró su completa personificación en Juan de Salisbury, el gran *scholar*[**] inglés, quien después de sus estudios en París y Chartres fue secretario del arzobispo Teobaldo y posteriormente acompañó a santo Tomás en su destierro, y a la muerte de éste fue nombrado obispo de Chartres en 1176. Sus obras son una imagen fiel de la vida intelectual de su tiempo, mejor que cualesquiera otras de la literatura medieval, pues no fue solamente un humanista y estudioso de los clásicos, como Hildeberto o Marbod, sino que también fue iniciado plenamente en los nuevos estudios dialécticos y filosóficos de las escuelas representadas por maestros tales como Abelardo y Gilberto de la Porreta, así como Guillermo de Conches y Ricardo l'Eveque. Además, fue un pionero del resurgimiento aristotélico y quizás el primero en darse cuenta de la importancia filosófica de la "Nueva Lógica", especialmente de los *Tópicos,* los cuales transformaron el antiguo arte escolástico de la *disputatio*[***] en una teoría de la ciencia y una ciencia del pensamiento.[1]

Al mismo tiempo, él fue enteramente consciente de los peligros que amenazaban la nueva cultura universitaria, a saber: no solamente la tendencia hacia un intelectualismo estéril —que él llama *dialectica exsanguis et sterilis* [dialéctica exangüe y estéril]—, sino, peor todavía, la idea mezquina de la educación como una preparación para una exitosa carrera profesional. En estos aspectos, Juan es fiel a la tradición de la escuela de Chartres, la cual en la primera parte del siglo XII, bajo los hermanos Bernardo y Thierry y su discípulo Guillermo de Conches, rivalizó con París como centro de filosofía y lo superó como escuela de estudios clásicos y humanísticos. Chartres fue la última y más grande de las escuelas catedralicias preuniversitarias, y gracias a Juan de Salisbury y a los dos tratados educacionales de Thierry y Guillermo de Conches, el *Heptateuchon* y el *Dragmaticon,* tenemos información más completa sobre los métodos educativos y los ideales de la escuela de Chartres de la que poseemos sobre las grandes universidades medievales del siglo siguiente.

Mas cuando Juan de Salisbury escribía, el movimiento universitario estaba ya bastante avanzado. París y Bolonia rebosaban de estudiantes de todos los rumbos de la cristiandad, y la vida bohemia de los pobres y turbulentos estudiantes había comenzado a ser tema favorito de poetas y satiristas. Esta nueva clase estudiantil ya no se contentaba con el paciente trabajo intelectual y la estricta disciplina de las antiguas escuelas catedralicias representadas por Chartres. Era una especie de proletariado intelectual constituido por estudiantes indigentes y ambiciosos, desdeñosos del pasado, intolerantes de toda sujeción, seguidores de maestros que enseñaban temas novedosos.

Ya en los inicios del siglo XII la fama de Abelardo había hecho de París uno de los centros de enseñanza más populares de Francia y, hacia la mitad del siglo, la

multiplicación de las escuelas y las contiendas entre los maestros habían hecho de esta ciudad la capital intelectual de la cristiandad. Durante ese siglo, las escuelas de París lograron gradualmente su organización corporativa, que culminó con la formación de la gran *universitas* o corporación de *magistri* (maestros), es decir, docentes con licencia para enseñar bajo el control del canciller. Esta institución —*la universitas* de París— llegó a ser el arquetipo normativo de casi todas las universidades que, en lo sucesivo, se constituyeron en el norte de Europa.

Y aunque la de París sobrepasó a todas las otras universidades medievales por su vitalidad intelectual y su autoridad corporativa, como órgano intelectual de la cristiandad fue igualada, y quizá superada, tanto en antigüedad como en prestigio social, por la gran universidad italiana de Bolonia, que representa una tradición diferente y un tipo distinto de organización. La Universidad de Bolonia tuvo una posición análoga en Italia a la que tuvo la de París en Francia; y así como ésta llegó a ser la gran escuela internacional de teología y filosofía para la cristiandad occidental, de manera semejante Bolonia fue, desde un principio, el gran centro internacional de estudios jurídicos. Además, mientras que la Universidad de París fue, durante la Edad Media, una institución esencialmente clerical, Bolonia, por su parte, fue prevalentemente una universidad laica[****] donde se educaron y prepararon los jurisperitos y funcionarios que desempeñaron muy importante papel en el gobierno de las ciudades italianas.

Sin duda, el auge que tuvo el estudio del derecho canónico, el cual quedó asociado a la obra de Graciano hacia el año 1140, hizo de Bolonia un importante centro de preparación para los jurisperitos y administradores de la Iglesia medieval. Mas fue por su escuela de derecho romano por lo que Bolonia se hizo famosa ya en los días de Irnerio (*c.* 1090-1130), y fueron los civilistas, no los canonistas, quienes establecieron las normas y el currículum de estudios.

Ya en la primera mitad del siglo XII el doctor en derecho civil gozó de extraordinario prestigio, como se puede ver por la parte que tomaron los Cuatro Doctores de Bolonia en la Dieta de Roncaglia en 1158.[2] Más aún, los estudiantes de Bolonia obtuvieron una alta posición en la institución, debido en parte a que eran de más elevada posición social y de edad más madura que los estudiantes clérigos de París y Oxford. Desde un principio, ellos manejaron sus asuntos y tuvieron el control de las condiciones de estudio, de tal suerte que Bolonia y las universidades italianas que siguieron su tradición fueron esencialmente corporaciones de estudiantes que acabaron por imponer su control sobre los preceptores, a quienes trataban como a empleados más que como a maestros.

Este singular sistema, tan diferente del ordenamiento jerárquico-eclesiástico de las universidades noreuropeas, está estrechamente relacionado con el desarrollo de las instituciones comunales italianas. Las universidades eran de hecho verdaderas entidades comunales, basadas, como el *comune* o municipio mismo, en el vínculo moral y legal del juramento común. Esta relación ha sido admirablemente descrita por el doctor Rashdall en el siguiente pasaje de su libro clásico sobre las universidades medievales:

> El concepto de ciudadanía que prevaleció en las repúblicas italianas estaba mucho más cerca del antiguo concepto griego que del predominante en los Estados modernos. La ciudadanía, que para nosotros es un mero

> accidente de domicilio, en la antigua Atenas y en la Bolonia medieval era una posesión hereditaria de inapreciable valor […] Por tanto, un prolongado exilio era un serio castigo, al cual un cuerpo de hombres jóvenes de buena posición —muchos de ellos en edad de entrar en la vida política de sus ciudades— no se iban a someter tan fácilmente. Las universidades de estudiantes representan un intento de parte de estos jóvenes de crear para ellos una ciudadanía artificial en lugar de la ciudadanía natural a la cual renunciaban temporalmente en aras del avance en el saber; y la gran importancia del *studium* [centro de estudios] para el comercio de la ciudad en la que éste se ubicaba puede explicar la actitud favorable de las municipalidades para aceptar las comunidades estudiantiles, aunque la concesión no se lograba sin ciertos forcejeos.[3]

Es difícil sobrestimar el influjo de Bolonia en el renacimiento de la jurisprudencia y del estudio del derecho romano en Europa occidental. Ella fue el gran centro al que acudían estudiantes de derecho de todas partes de Europa y del cual egresaron maestros como Vacario en Inglaterra y Azo y Placentino en Francia llevando la simiente del renovado saber. Pero donde se sintió con mayor fuerza esta influencia fue en la vida social de las ciudades-Estado de Italia. Casi toda ciudad importante procuró constituir su propia escuela de leyes y traer maestros de Bolonia, y las numerosas universidades que se fundaron en Italia durante la Edad Media, con la excepción de la que fue creada por el rey Federico II en Nápoles, se inspiraron en el modelo de Bolonia de una corporación libre de estudiantes comprometidos con el estudio del derecho.

Todo esto puede parecer, a primera vista, alejado de la historia de la relación entre la religión cristiana y la cultura occidental. Pero el renacimiento medieval del derecho romano estuvo íntimamente ligado al desarrollo del nuevo derecho canónico, el cual desempeñó un papel decisivo en la integración y organización de la cristiandad medieval.

El desarrollo del nuevo derecho canónico coincidió con la reforma del papado y fue un factor esencial de la centralización de autoridad y jurisdicción en la persona del papa y de la curia romana. Pero no fue sino hasta que Graciano, monje boloñés, produjo hacia 1140 su gran tratado, el famoso *Decretum* —en el cual todo el material jurídico-eclesiástico hasta entonces existente fue clasificado y ordenado de acuerdo con el espíritu de la nueva jurisprudencia—, cuando el estudio de esta materia quedó organizado sobre una base científica. En adelante, Bolonia fue el gran centro de enseñanza de ambos derechos, canónico y civil. Alejandro III, uno de los más grandes pontífices medievales, fue discípulo y comentador de Graciano. Inocencio III fue alumno de Huguccio de Pisa, quien enseñó en Bolonia hacia fines del siglo XII.

De hecho, durante el periodo central de la Edad Media, de 1150 a 1350, fueron los canonistas y la Universidad de Bolonia más que los teólogos y la Universidad de París quienes estuvieron más cerca del papado y tuvieron mayor influencia en el gobierno y organización de la Iglesia, pero esto fue deplorado por eclesiásticos conservadores como san Bernardo y Gerhoh de Reichersberg y por idealistas como Roger Bacon y Dante. Con todo, fue a los canonistas a quienes se debió la efectiva organización de la Iglesia medieval. Por lo demás, el que esta actividad haya sido realizada por hombres educados en la misma escuela y las mismas tradiciones que los civilistas que, en la misma época, fundamentaron y organizaron el Estado medieval es un hecho de primordial importancia para la historia de las instituciones occidentales. Los gobernantes y funcionarios de la ciudad-Estado y los administradores de la Iglesia fueron de la misma extracción social, se

educaron en las mismas universidades y compartieron la misma tradición intelectual; por tal motivo se dio un proceso continuado de mutua crítica que estimuló el desarrollo de una opinión pública educada tal como no se había dado aún en el norte de Europa.

En el norte europeo, la influencia de Bolonia y la restauración de los estudios jurídicos se hicieron sentir desde muy temprana época en los más altos niveles del gobierno eclesiástico y real. Es cierto también que Bolonia no fue el único centro donde se estudiaron leyes. Aparte de las universidades italianas, como Padua, que se derivaron directamente de ella, Bolonia fue el modelo para muchas otras fundaciones como Lérida en España, en tanto que en Francia las ciudades de Orleans y Tolosa poseyeron importantes escuelas de leyes. Sin embargo, como París obtuvo un prestigio único como centro de filosofía cristiana y de estudios teológicos, así Bolonia "la docta" —*Bononia docta*— fue la maestra del derecho en Europa, de la cual —escribe Honorio III en su bula de 1220— "salieron los conductores que rigen al pueblo cristiano".

Así, por centurias, París y Bolonia fueron los polos alrededor de los cuales giró el mundo intelectual del Medievo. Mientras los grandes filósofos italianos, como san Buenaventura, santo Tomás, Mateo de Acquasparta y Egidio de Roma acudían a París, clérigos del norte de Europa deseosos de hacer carrera eclesiástica venían a estudiar a Bolonia, en donde constituyeron una corporación independiente, a saber, la *Universitas Ultramontanorum* [universidad de los ultramontanos]. El grado de Bolonia, especialmente el doble doctorado en derecho civil y canónico —el célebre *Doctor in utroque—,* generalmente fue considerado como el más alto honor académico del mundo de entonces.

Pero no obstante el contraste institucional entre las universidades de París y Bolonia, ambas contribuyeron igualmente a la transformación de la educación europea y la formación de las clases profesionales intelectuales que, a partir de entonces, influyeron decisivamente en la cultura occidental. En el pasado, la unidad espiritual de la cristiandad se realizó con base en una fe común y una común disciplina moral y ascética que fue la tradición del monasticismo occidental. Hasta la aparición de las universidades fue cuando la cultura occidental adquirió esa nueva disciplina intelectual y científica de la cual dependieron sus logros posteriores.

Es cierto que este aspecto de la cultura medieval fue por siglos ignorado y ridiculizado. Los humanistas desdeñaban a los escolásticos por su mal latín, y por su parte los científicos y los filósofos les dirigían acres censuras por su aristotelismo degenerado y "vermiforme".[4] Sólo hasta tiempos recientes, hombres como A. N. Whitehead han reconocido que la ciencia moderna no habría podido llegar a existir si la mente occidental no hubiera estado preparada por siglos de disciplina intelectual para aceptar la racionalidad del universo y el poder de la inteligencia humana para investigar el orden de la naturaleza.

Obviamente, el hecho de que por siglos las clases educadas de Europa hayan pasado por un riguroso y elaborado entrenamiento en el arte del pensamiento lógico debe de haber dejado una marca en la cultura europea, como lo reconocieron hace un siglo sir W.

Hamilton y J. S. Mill. Pero podemos ir un poco más allá y ver en la disciplina escolástica medieval uno de los principales factores que han diferenciado la civilización europea de las grandes culturas-religión de Oriente, con las cuales la primitiva cultura medieval y la del Imperio bizantino estuvieron tan cercanamente emparentadas. Sin duda, la tradición romana que sobrevivió en la cultura occidental pudo ser responsable de la actividad social y del constructivo sentido político que distinguieron a la Iglesia occidental desde los días de san Gregorio o aun de san León Magno, pero esta tradición romana con su sentido del valor de la disciplina, la ley y la autoridad fue esencialmente una fuerza conservadora. No fue de esto de donde Europa derivó la inteligencia crítica y el inquieto espíritu de la búsqueda científica que han hecho de la civilización occidental la heredera de los griegos. Se suele ubicar la aparición de este nuevo elemento en la época del Renacimiento y en ocasión de la restauración de los estudios griegos en el siglo XV, pero en realidad el momento decisivo ha de situarse tres siglos antes, en la era de las universidades y de los municipios.

En París, ya en los días de Abelardo y Juan de Salisbury, la pasión por la dialéctica y el espíritu de la especulación filosófica habían comenzado a transformar la atmósfera intelectual de la cristiandad y, a partir de entonces, los estudios superiores fueron dominados por la técnica de la discusión lógica —la *quaestio disputata* (cuestión disputada)[*****] y de la disputación pública que determinó en gran parte la *forma* de la filosofía medieval, aun en sus representantes más caracterizados. "Nada —dice Roberto de Sorbona— puede ser perfectamente conocido si no ha sido masticado por los dientes de la disputación", y la tendencia a someter toda cuestión, desde la más obvia hasta la más profunda, a este proceso de "masticación" no solamente fomentó la viveza del talento y el rigor del pensamiento, sino también desarrolló el espíritu crítico y la duda metódica a los cuales deben tanto la cultura occidental y la ciencia moderna.

Sin duda, esta pasión por la disquisición y el análisis lógico condujo a un incalculable desperdicio de energía intelectual en controversias estériles. Al inicio de la era escolástica Juan de Salisbury hizo notar que durante los últimos 50 años se había gastado más energía en la controversia sobre los universales de la que los romanos consumieron para conquistar su Imperio. Y, hacia el fin de la Edad Media, la perversa sutileza de los occamistas y terministas llegó tan lejos como para justificar la violenta reacción de los humanistas. Sin embargo, entre estos dos puntos hubo un periodo de grandes y valiosas realizaciones intelectuales, las cuales no se limitaron a los estudios de la lógica y la metafísica, sino que se extendieron a todos los campos del conocimiento, incluyendo las ciencias naturales.

Hasta aquí nuestro estudio se ha limitado a las dos grandes universidades de París y Bolonia, que fueron los principales centros de estudios teológicos y jurídicos y los modelos de todo el movimiento universitario. Pero también hubo una tercera tradición representada por las escuelas de Salerno, Montpellier y Toledo, así como por la corte de Palermo, que fue de la mayor importancia intelectual, aunque tuvo poca influencia en el desenvolvimiento institucional de la universidad medieval, pues dichas escuelas fueron el

canal por el que la ciencia griega y árabe llegó al mundo occidental y del cual los estudiosos de los siglos XIII y XIV derivaron su conocimiento de Aristóteles, no solamente como lógico, sino como metafísico, físico y biólogo.

Hemos visto cómo, durante la Edad Oscura, el Mediterráneo occidental fue separado de la Europa cristiana y se constituyó como centro de un brillante desarrollo cultural derivado del Oriente islámico. Y fue aquí, más que en los Estados cruzados de Siria y el Imperio latino de Constantinopla, donde Oriente y Occidente entraron en contacto directo, y donde tuvo lugar el proceso vital de trasmisión y adaptación cultural.

Este proceso comenzó en la Italia meridional, donde en la segunda mitad del siglo XI Constantino, monje africano de Monte Cassino, inició el trabajo de traducción, y la escuela de Salerno se convirtió en el lugar de encuentro de las corrientes griega, árabe y judía, al menos en el campo de los estudios médicos. Pero fue en España en donde se llevó a cabo el trabajo principal de traducción, sobre todo en Toledo, donde el arzobispo Raimundo de Sauvetat (1126-1151) estableció una escuela de traductores que continuó su actividad a través de los siglos XII y XIII; de esta suerte, Toledo por algún tiempo igualó a París y Bolonia como importante centro de la cultura medieval. Los eruditos de Toledo no solamente tradujeron al latín todo el *corpus aristotelicum* en su versión arábiga, sino que también realizaron versiones de las principales obras de los grandes filósofos y hombres de ciencia musulmanes y judíos: al-Kindi, al-Farabi, al-Battani, Avicena, Ibn Gabirol y al-Ghazali. Y también hubo pensadores originales como Domingo González, el archidiácono de Segovia, quien fue el primero en ensayar una nueva síntesis de la filosofía de Avicena (siendo ésta una síntesis de las tradiciones aristotélica y neoplatónica) con la tradición agustiniana del cristianismo latino.

Lo más notable de este movimiento fue su carácter cosmopolita. Judíos, árabes y griegos cooperaron con españoles, italianos e ingleses. Ya al principio del siglo XII un *scholar* inglés, Adelard de Bath, que se había educado en las escuelas catedralicias del norte de Francia, viajaba por España, el sur de Italia y el Cercano Oriente y traducía las obras de Euclides así como de los matemáticos y astrónomos del Asia central del siglo IX, tales como al-Khwarizmi y Abu Maʻshar de Balkh. Para Adelard y sus sucesores —los italianos Platón de Tívoli y Gerardo de Cremona y los ingleses Roberto de Chester, Daniel de Morley y Alfredo de Sereshel—, esto fue como el descubrimiento de un nuevo mundo, y convidaron a sus compatriotas a dejar sus elementales estudios y sus estériles argumentos y ponerse a estudiar con los árabes y los antiguos griegos, por ser éstos los poseedores de la genuina tradición del conocimiento filosófico y científico.

Alguien podría suponer que los orígenes mahometanos y paganos del nuevo conocimiento serían un obstáculo para su aceptación por parte de la cristiandad occidental, pero a pesar de la oposición de conservadores y las sospechas de los celosos guardianes de la ortodoxia, las nuevas doctrinas se abrieron paso con notable celeridad en las nacientes universidades, de suerte que a mediados del siglo XIII las obras de Aristóteles estaban siendo estudiadas, comentadas y discutidas en París, Oxford, Tolosa y Colonia.

En París, el principal esfuerzo de las numerosas *summae* [sumas o recopilaciones

sistemáticas del saber teológico] y comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo estuvo dirigido a la interpretación de la teología de acuerdo con la metafísica de Aristóteles y a su mutua integración. Por otra parte, en Oxford, bajo la influencia de Roberto Grosseteste y de la escuela franciscana, el interés se concentró en los aspectos matemáticos y científicos del nuevo conocimiento, lo cual dio un carácter original a la escuela de Oxford.

Finalmente, la tradición aristotélica estuvo representada en su forma más pura e inflexible por la enseñanza del filósofo hispano-árabe Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198), cuyas obras fueron traducidas después de 1217 por Miguel Scot (muerto en 1232), el astrólogo de la corte de Federico II, y encontró entusiastas discípulos en Siger de Brabante y sus seguidores en la Universidad de París entre 1270 y 1280, así como en Bolonia y Padua en el siglo XIV.

El resultado de este gran influjo del nuevo saber y las nuevas ideas fue proveer a las universidades y a la sociedad internacional de estudiantes y docentes —que las frecuentaban— de los materiales necesarios para construir una nueva síntesis intelectual. Los dialécticos no se verían más precisados a masticar y remasticar los antiguos lugares comunes escolásticos. Ahora tendrían al menos algo sólido en qué hincar sus dientes. Y durante cien años se dio, por tanto, tal auge de los estudios filosóficos como no se había visto en el mundo desde la gran era de la antigua Grecia. El efecto en la cultura general puede verse de forma única en la *Divina comedia* de Dante, el más grandioso logro literario de la Edad Media, en la cual cada aspecto de la vida y cada faceta de la experiencia personal e histórica están iluminados por la visión metafísica del universo como una unidad inteligible. Detrás de la *Divina comedia* está la obra de santo Tomás y san Alberto y de un centenar de hombres menores, todos ellos consagrados a la construcción de una gran estructura de pensamiento en la cual todo aspecto del saber está coordinado y subordinado al saber divino *—Theologia—,* que es el fin trascendente de toda inteligencia creada.

El gran interés de esta síntesis no reside en su perfección lógica, pues ésta se encontraba ya, en forma rudimentaria, en el currículo tradicional de las primeras escuelas medievales, sino más bien en la forma como la mente medieval de la cristiandad occidental reconquistó el mundo perdido del saber helénico y se apropió el mundo ajeno del pensamiento islámico sin perder su identidad espiritual y sus valores específicamente religiosos. Sin duda, todo esto fue cuestionado por los impugnadores posteriores de la filosofía escolástica, como Lutero y sus contemporáneos, los cuales sostuvieron que la filosofía medieval había abandonado la verdad evangélica para seguir a Aristóteles y los vanos artificios de la sabiduría humana. Mas para justificar esta tesis ellos se vieron precisados a condenar toda la tradición del catolicismo occidental remontándose hasta la era de los Santos Padres.

Mas si miramos el desarrollo de la cristiandad occidental como un todo, resulta claro que la síntesis intelectual del siglo XIII no fue una contradicción, sino el coronamiento de siglos de esfuerzo continuo por lograr una integración de la enseñanza religiosa de la Iglesia con la tradición intelectual de la cultura antigua. Este objetivo ya había sido

intentado, en forma rudimentaria si se quiere, por los enciclopedistas de los siglos VI y VII, como Casiodoro, Boecio y san Isidoro de Sevilla, pero no fue logrado completamente sino hasta el siglo XIII mediante la recuperación del pleno legado de la filosofía y ciencia griegas, y por la creación de los nuevos órganos intelectuales de la cristiandad: las corporaciones universitarias y las órdenes de frailes.

La coordinación de estos dos órganos por la acertada intervención del papado en el siglo XIII marcó el peldaño decisivo y final para la organización intelectual de la cristiandad. Pero esto no se logró sin una fuerte lucha, pues a pesar de la renovación del saber y del progreso de las escuelas durante el siglo XII, los intentos de los pontífices y los concilios de proveer a la educación del clero por un sistema canónico de maestros becados en cada sede episcopal por lo general fueron ignorados y descuidados. Es muy posible también que la creciente popularidad de las nuevas universidades, especialmente la de Bolonia, haya tenido un efecto desventajoso en la formación de los clérigos, en comparación con la del antiguo tipo de las escuelas catedralicias, debido a la concentración en los estudios de leyes a expensas de la teología. En consecuencia, cuando santo Domingo fundó su Orden de Predicadores para combatir la herejía albigense en el sur de Francia, el papa Honorio III y su consejero, el cardenal Ugolino, vieron la oportunidad de crear una nueva institución que llevara a cabo el programa de la legislación conciliar y proveyera de los maestros de teología que el clero secular había sido incapaz de producir.

Fue en las nuevas universidades, sobre todo en la de París, donde la nueva orden halló campo más propicio para su trabajo, pues no fue solamente entre los albigenses de Languedoc donde la ortodoxia cristiana se veía amenazada por nuevas formas de herejía. En París mismo, la introducción de la filosofía arábiga y la ciencia aristotélica iba acompañada por la difusión de teorías panteístas, y su condenación en los años 1210 y 1215 trajo consigo la prohibición de la física y metafísica de Aristóteles. Con todo, esta prohibición no pudo mantenerse indefinidamente. Aun Guillermo de Alvernia, el principal representante de la más antigua tradición filosófica en la primera mitad del siglo XIII, quien fue obispo de París de 1228 a 1247, reconoció el valor de la ciencia aristotélica y de las filosofías arábiga y judía que estaban basadas en ella. El problema era forjar una síntesis filosófica que uniera la verdad científica contenida en las enseñanzas de los filósofos con la verdad religiosa representada por la doctrina de la Iglesia y la enseñanza de los teólogos.

La solución de este problema fue la misión intelectual de la nueva orden. Ya en 1217 los primeros dominicos fueron enviados a París y Bolonia. En 1221 estuvieron en Oxford y en 1229 fueron encargados de la facultad de teología de la nueva universidad que fue establecida por la acción conjunta del papa y el rey de Francia en Tolosa. Su ejemplo pronto fue seguido por los franciscanos, no obstante su originaria diferencia de propósitos, y desde la mitad del siglo XIII todos los principales teólogos y filósofos, con dos o tres excepciones, pertenecieron a una u otra de las grandes órdenes mendicantes: Alejandro de Hales y Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino, Roger Bacon y Tomás de York, Roberto Kilwardby y Juan Peckham, Mateo de Acquasparta y Duns

Escoto.

Mas la posición dominante de los frailes en la vida intelectual de la universidad medieval no se obtuvo sin lucha, y ello requirió toda la autoridad y firmeza del papado para vencer la resistencia de la Universidad de París. Fue un conflicto entre la orgullosa y más independiente corporación de la cristiandad y los poderes concentrados de las nuevas órdenes religiosas respaldadas por el papado. Santo Tomás y san Buenaventura estuvieron involucrados en la controversia, la cual amenazó la existencia misma de la universidad puesto que el segundo, en lo álgido del conflicto, recurrió a la desesperada medida de poner fin a su existencia corporativa por un acto solemne de disolución.

La pasión suscitada por la controversia puede verse no sólo en los escritos de los protagonistas, por ejemplo, en la diatriba de Guillermo del Santo Amor *Sobre los peligros de los últimos tiempos,* contra los frailes, y el opúsculo de santo Tomás *Contra Impugnatores Cultus Dei* [*Contra los impugnadores del culto divino*], sino también en la poesía vernácula de Rutebeuf y Juan de Meung, ambos violentos partidarios de la universidad. Y vemos en el *Romance de la rosa* cómo una querella originada en conflictivos intereses de dos ramas del clero —los regulares y los seculares— adquirió un tono secularista y "anticlerical" que presagiaba la futura secularización de la cultura occidental.

Por otro lado, sin embargo, no hay indicios de intención alguna de rebajar el prestigio y la autoridad de la universidad como tal. Por el contrario, la bula de Alejandro IV de 1255, *Quasi lignum vitae* [Como árbol de vida], en favor de los frailes, muestra con claridad la intención del pontífice de reconocer la posición única y soberana de la Universidad de París en la vida intelectual de la cristiandad.

> El saber de las escuelas de París —declara el papa— es en la Iglesia como el *Árbol de la vida* en el paraíso terrenal, es como una lámpara que brilla en el templo del espíritu [...] La raza humana, deformada por el pecado original y cegada por la ignorancia, recobra en París su poder de visión y su belleza, por el conocimiento de la luz verdadera que difunde la ciencia divina.

No hay duda de que, en realidad, la creación de las universidades, igual que la organización de las nuevas órdenes religiosas, formó parte de un designio de largo alcance para la organización de la civilización cristiana por parte del papado medieval, lo cual es uno de los más notables ejemplos de planeación cultural a vasta escala que haya visto la historia.

Este ideal de la organización universal del conocimiento y de la vida humanos por un principio espiritual no quedó confinado al gobierno internacional de la Iglesia; es el espíritu que domina la cultura del siglo XIII. Se le puede ver en forma un tanto cruda e ingenua en la obra de enciclopedistas como Vicente de Beauvais y Bartolomé Ánglico. También inspiró a Roger Bacon su inmenso recorrido por todas las ciencias existentes y posibles, del cual son fragmentos el *Opus Majus,* el *Opus Minus* y el *Opus Tertium.* Este ideal logra su casi perfecta expresión literaria en la épica de Dante, y toma cuerpo en forma visible en las grandes catedrales góticas de Francia. Pero, sobre todo, encuentra su expresión suprema en los sistemas filosóficos del siglo XIII, esas "catedrales de ideas",

como las ha llamado el profesor E. Gilson, en donde los logros de la ciencia aristotélica y arábiga han sido incorporados orgánicamente con los elementos de la tradición cristiana en una unidad inteligible.

Y aunque este logro intelectual señala el punto culminante del proceso medieval, no se convirtió en el fundamento de una cultura-religión, como habría sido de esperar. Por el contrario, inauguró un periodo de crítica intelectual y cambio cultural que es de la mayor importancia para la cultura occidental, pero que resultó fatal para la síntesis de fe y cultura que parecía haberse logrado en los siglos precedentes.

A primera vista, este resultado es sorprendente, pues la civilización occidental no padeció una catástrofe externa como fue la conquista mongólica que, en el siglo XIII, arrolló los centros más florecientes de la cultura islámica en el Asia central. No hubo un relajamiento de la actividad intelectual, y el movimiento universitario siguió creciendo. Fue más bien el movimiento hacia la integración y la unidad, que dominó a la cristiandad occidental desde el siglo XI, el mismo que perdió su ímpetu y ya no produjo líderes capaces de llevarlo a nuevas realizaciones.

El siglo XIV fue una era de división y contiendas, la era del Gran Cisma de Occidente, el cual vio, en lugar de las cruzadas, la invasión de Europa por los turcos y la devastación de Francia e Inglaterra.[5] Al mismo tiempo, los recursos intelectuales de la sociedad occidental que se habían reforzado por el avance del movimiento universitario ya no ayudaron a la integración del pensamiento cristiano, sino que fueron utilizados para deshacer la obra del siglo anterior y socavar los cimientos intelectuales sobre los cuales los grandes pensadores de la edad precedente habían construido su síntesis. Es como si el oleaje espiritual que por tres centurias favoreció a la unidad hubiera cambiado repentinamente, de tal suerte que en todas partes y en todos los aspectos de la vida las fuerzas de la división y la disolución se volvieron predominantes.

---

[*] Título original: “The Medieval City: School and University”, en *Religion and the Rise of Western Culture,* cap. X, 1950.

[**] El término inglés *scholar* se aplica a la persona docta, erudita y sabia que destaca en los medios académicos. [T.]

[***] O discusión. [T.]

[1] *Metalogicon,* III, V: *De utilitate Topicorum.*

[****] Universidad laica, en este contexto, quiere decir institución dirigida por cristianos que no eran clérigos. [T.]

[2] Rashdall escribe lo siguiente: “En toda la historia de la educación no ha habido maestros que ocuparan tan alta posición en la estimación pública como los doctores de Bolonia”.

[3] H. Rashdall, *Medieval Universities,* Ed. Powicke y Emden, I, p. 164.

[4] Famoso pasaje de Francis Bacon, en *The Advancement of Learning,* I, iii, p. 3.

[*****] La *quaestio disputata* era la discusión analítica y rigurosa de un tema particular con objeto de clarificarlo conceptualmente a la luz de sus principios. [T.]

[5] Cfr. H. Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cents Ans,* 2 vols., 1899.

XV. LA CULTURA CIENTÍFICA EN LA EDAD MEDIA[*]

EL CRITERIO DEFINITIVO POR EL CUAL DEBEMOS JUZGAR EL valor de una religión no consiste en sus frutos culturales, sino en su verdad espiritual. Sin embargo, no es éste el criterio que el historiador o el sociólogo aplican para juzgar una época o una civilización. Una religión falsa que produce un arte grandioso o una notable literatura, una religión que se expresa en una brillante civilización, naturalmente será para ellos de mayor interés que una religión verdadera que tan sólo produce mártires y místicos.

Pero mientras el historiador tiene razón al juzgar el valor cultural de una religión por sus frutos culturales, no la tendría si considerara sus conclusiones como definitivas de esa religión como tal. En realidad, es muy difícil para un historiador sostener la distinción entre los valores religiosos y los culturales, pues si cree que una religión es verdadera, naturalmente va a estar propenso a formarse una visión favorable de la cultura con la cual esa religión está asociada, y si considera una cultura como bárbara o estática, se inclinará a condenar y a juzgar negativamente las normas y creencias religiosas de esa cultura.

Es precisamente en esta tesis en la que se ha fundado la crítica de la religión medieval que suele hacer el humanismo tradicional. La literatura, la filosofía y la ciencia medievales por igual han parecido desdeñables a los ojos de los hombres de letras del Renacimiento, y más aún al juicio de los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII, y en consecuencia la misma religión medieval, o bien hubo de compartir la reprobación de éstos, o más a menudo fue juzgada como primera responsable del atraso cultural de la Europa medieval, lo cual puede resumirse en la famosa frase de Gibbon: "la Edad Media representó el triunfo de la barbarie y de la religión".

Esta condenación sumaria de la cultura medieval parece haber sido abandonada desde hace tiempo por muchas personas instruidas, siendo el reencuentro de los valores meramente culturales de la Edad Media, como la literatura y el arte medievales, el factor principal de ese cambio, el cual ha contribuido, si bien materialmente, a una apreciación más amplia del valor mismo de la religión medieval. El redescubrimiento del pensamiento medieval vino después y fue mucho menos general; éste quedó limitado principalmente a aquellos que ya estaban convencidos de los valores religiosos de la cultura medieval y ha sido lento para llegar a la opinión pública en general. Sin embargo, esto no ha dejado de tener su efecto, y el día de hoy son pocos los historiadores de la filosofía que no reconocen la grandeza de la hazaña intelectual de los pensadores medievales. Es cierto que un historiador tan distinguido como el desaparecido J. B. Bury todavía colocaba el pensamiento medieval bajo el rubro *La razón en prisión,* pero el libro en cuestión fue escrito con una pronunciada tendencia racionalista; con todo, se observa que aun aquellos que consideran la metafísica medieval de interés puramente histórico reconocen, como lo hace el profesor Whitehead, que la mente europea recibió de la escolástica medieval esa fundamental disciplina del pensamiento racional de la cual dependen todos

sus logros posteriores.

Mas cuando venimos al tema de la ciencia natural vemos que la vieja idea está todavía vigente a pesar del trabajo realizado en años recientes por autores tales como Pierre Duhem y George Sarton. Para muchos científicos, la Edad Media es todavía la Edad Oscura, y la religión medieval es considerada aún una fuerza oscurantista que retrasó el desarrollo del pensamiento científico.

Desde luego, debemos admitir que a la Edad Media le tocó presenciar una notable decadencia del conocimiento científico respecto de los niveles alcanzados en el mundo griego, y éste sería un caso en que, a primera vista, se tendría la impresión de que el advenimiento del cristianismo, con su característica tendencia a apartar la atención de los hombres de las cosas del mundo presente para dirigirla a las del mundo futuro, y de los hechos de la naturaleza para dirigirla a las verdades de la fe, sería la causa de tal decadencia. ¿Acaso san Agustín, el patriarca del pensamiento cristiano occidental, no dice que la ciencia es una vana curiosidad que distrae a la mente humana de su verdadero fin, el cual no consiste en contar las estrellas e investigar las cosas secretas de la naturaleza, sino en conocer y amar a Dios? ¿Acaso no fueron los monjes quienes asesinaron a Hypatia? ¿No fue acaso Justiniano quien cerró las escuelas de Atenas que conservaban vivas las luces de la ciencia y la filosofía griegas?

Todo esto es cierto, pero es necesario recordar que la cuestión no es tan simple como parece a primera vista. La ciencia de la que habla san Agustín era la astrología, la cual a los ojos del hombre moderno simplemente no es ciencia, aunque para los hombres de entonces parecía inseparable de lo que hoy se llama astronomía; y de manera semejante, la escuela de Atenas, no obstante su genuina devoción a la ciencia helénica, se inspiraba en el ocultismo y la magia, lo cual es más fatal para el ideal científico que la teología y la filosofía teológica de san Agustín; y en cuanto al asesinato de Hypatia, eso nada tuvo que ver con sus realizaciones científicas, así como el exilio de Einstein de Alemania nada tuvo que ver con la relatividad. El hecho es que el declinar de la ciencia antigua es sólo un aspecto de la decadencia vital de la cultura helénica, y cuando el cristianismo conquistó la civilización antigua lo único que hizo fue ocupar una casa que ya estaba vacía. La vida había salido de ella y un nuevo espíritu iba a tomar su lugar.

Pero si esto es así, ¿cómo se explica el rezago del Occidente cristiano en comparación con el Oriente musulmán? Fueron los árabes y no los cristianos quienes tomaron la herencia de la ciencia helénica y continuaron su tarea, y a través de los primeros siglos del Medievo, mientras que Occidente fue completamente infructuso en el campo de la ciencia, el mundo musulmán, de España a Afganistán, fue el escenario de una intensa actividad intelectual, la cual se hizo ostensible no sólo en la filosofía, sino también en las matemáticas, la astronomía y la medicina.

El contraste es sorprendente, pero resulta imposible explicarlo por razones religiosas, pues la religión dominó a la cultura musulmana no menos que a la cristiana, y la teología musulmana fue aún más excluyente y radical en sus pretensiones que la teología de la Iglesia católica. Las causas de tal diferencia fueron más bien materiales que espirituales y deben buscarse primordialmente en el atraso económico y social de la primitiva cultura

agraria de Europa occidental en comparación con la rica civilización urbana del mundo musulmán.

Además de esto, existe un factor histórico que es de capital importancia. La cultura musulmana entró en relación directa con el helenismo y fue capaz de sacar provecho del tesoro de la literatura griega. Los nuevos pueblos de Occidente, por su parte, fueron tributarios de la cultura latina, y sólo obtuvieron un contacto indirecto y de segunda mano con la tradición helénica. Si bien la cultura latina se nutrió de la literatura clásica helénica, no asimiló plenamente la tradición científica griega. Por consiguiente, mientras los árabes pudieron aprovechar las riquezas de la tradición aristotélica, de Tolomeo y los primeros astrónomos y de los matemáticos griegos, Occidente hubo de contentarse con los escritos de aficionados ilustrados como Plinio y con las nociones elementales de la filosofía griega transmitidas por escritores como Boecio, Casiodoro, Mario Victorino, Macrobio y Apuleyo. Entonces, la responsabilidad de esta peculiar situación de Occidente no recae sobre la Iglesia ni sobre la cultura medieval, antes bien, sobre la cultura secular del Imperio romano, el cual no hizo intento serio de asimilar la cultura científica griega ni de aprovechar la oportunidad que le brindaron las condiciones cosmopolitas de su época para la transmisión de la ciencia griega al mundo latino.

Si bien no hay razón para suponer que la Edad Oscura fue oscura porque era religiosa, no cuesta trabajo alguno exagerar su oscuridad, ya sea en relación con el conocimiento científico, ya por la enorme brecha que existe entre la ciencia antigua y la ciencia moderna. Aquí el concepto tradicional está justificado, y solamente se vuelve falso cuando este juicio se extiende de la alta a la baja Edad Media, esto con objeto de fijar en el Renacimiento el inicio del desarrollo científico de Europa occidental. En realidad, el rescate de la ciencia griega y la restauración del contacto con la principal tradición del pensamiento griego fue uno de los más sorprendentes logros de la cultura medieval. Más aún, esto también señala un punto decisivo en la historia de la civilización mundial, pues marca el paso de la ya secular cultura oriental y mediterránea y el principio del liderazgo intelectual de Occidente y, de hecho, esto constituye una realización mucho más importante y original que cualquier otra llevada a cabo por el Renacimiento. En efecto, los hombres de letras del Renacimiento sólo continuaban una tradición que nunca se perdió totalmente: la tradición del humanismo y del saber clásico fundados en Cicerón y Quintiliano. Mas la recuperación del pensamiento griego por los estudiosos medievales fue un hecho nuevo en la historia de Occidente: fue la conquista de un mundo nuevo.

Es cierto que el renacimiento científico de la baja Edad Media no fue el fruto de un trabajo realizado únicamente por los pensadores occidentales [cristianos], ni el resultado de un proceso gradual de experimentación y descubrimiento, sino más bien de la importación a la cristiandad de una tradición científica y literaria que pertenecía a una cultura ajena. Es un fenómeno paralelo al nacimiento de una nueva poesía lírica y de una nueva cultura literaria de las cuales se hablará en los siguientes capítulos; como esta última, aquél tuvo su origen en la cultura mixta del Mediterráneo occidental, un mundo que, extrañamente, es ignorado por el historiador y, sin embargo, es una pieza clave para

la comprensión de la cultura medieval. Fue aquí, precisamente, en España y en Sicilia, en las ciudades comerciales de la Riviera francesa e italiana y en las cortes feudales de Provenza y Cataluña, donde los cristianos, por primera vez, se encontraron en el mismo plano con los árabes y los judíos y recibieron la influencia de la brillante civilización que se había desarrollado en el Islam occidental del siglo X al XII. Fue aquí donde los ojos de los estudiosos occidentales se abrieron por primera vez a los tesoros del saber griego y arábigo, y a su propio rezago científico; y fue aquí, en Toledo y Salerno, en Barcelona, Montpellier y Palermo, donde los cristianos se sentaron a estudiar con los árabes y los judíos y pusieron los cimientos de la nueva cultura científica de Occidente.

El carácter cosmopolita de este movimiento se hace patente por los nombres de los estudiosos a los cuales se debe la introducción del nuevo conocimiento. Entre éstos se incluyen italianos como Platón de Tívoli, Gerardo de Cremona, Burgundio y Leonardo de Pisa; griegos sicilianos como Enrique Aristipo y Eugenio *el Emir;* españoles como Domingo González (Gundissalino), Hugo de Santalla y Marcos de Toledo; ingleses como Adelard de Bath, Roberto de Chester, Daniel de Morley y Alfredo de Sereshel; un escocés, el célebre Michael; un eslavo, Herman de Carinthia, y un flamenco, Rodolfo de Brujas.

Aparte de los sicilianos y de Burgundio de Pisa, quienes traducían directamente del griego, debieron mucho a la colaboración de hombres que hablaban el árabe; algunos de ellos eran mozárabes —españoles cristianos de lengua árabe—, como Galippo, asistente de Gerardo de Cremona, pero la mayoría fueron judíos o convertidos del judaísmo, como Juan Abendaud (Juan Hispano), quien trabajó con Gundissalino, Savasorda, asistente de Platón de Tívoli, y Pedro Alfonsi, quien visitó Inglaterra como médico de Enrique I.

Sin embargo, el carácter derivativo de este movimiento y su falta de originalidad no debe restar mérito al logro de estos *scholars* occidentales que enfrentaron tantas dificultades y hubieron de vencer tantos obstáculos en la búsqueda del conocimiento científico, pues, por extrañas que puedan parecernos sus ideas, no cabe duda de que el ideal que inspiraba su actividad fue genuinamente científico y que ellos son los modestos y medio olvidados fundadores de la gloriosa estirpe de hombres de ciencia occidentales.

Ellos de ninguna manera estuvieron inconscientes de la importancia de las cuestiones que estaban en juego o del carácter revolucionario de su trabajo. Uno de los primeros traductores, Platón de Tívoli, prologa su traducción del tratado de astronomía de al-Battani,[1] con una notable acusación contra la actitud occidental respecto de la ciencia. Ataca la ignorancia y la pereza de los latinos que descuidan los estudios científicos por cosas más fáciles y menos valiosas. Roma —dice él— superó no solamente a los griegos, sino a todos los demás pueblos en proezas guerreras y en la extensión de su Imperio. Pero en relación con las ciencias, Roma fue muy inferior no sólo respecto de los egipcios y los griegos, que fueron los creadores de las artes liberales, sino también de los árabes.

Esto vale para todas las artes, pues los latinos las tuvieron en la medida en que las recibieron de otros, sobre todo la astronomía, la cual sobrepasa a las demás ciencias en exactitud de método, precisión de razonamiento y cabalidad de prueba.

> En astronomía, el mundo latino no puede mostrar no ya un autor, pero ni siquiera un solo traductor del que pueda gloriarse. Los egipcios tienen una multitud de maestros en este arte, de los cuales el más importante es Hermes. Los griegos tienen a Aristóteles, a Abrachis [Hiparco], a Tolomeo y a otros muchos. Los árabes tienen a Algoritmo [al-Khwarizmi], a Messehala, a Albategni [al-Battani] y a muchos más. Los latinos, por el contrario, no tienen un solo autor, por libros sólo tienen tonteras, sueños y cuentos de viejas. Ésta es la razón que me ha movido a mí, Platón de Tívoli, a enriquecer nuestra lengua con aquello que más falta le hace, sacándolo de los tesoros de una lengua desconocida.[2]

Empero, si los hombres de letras de Occidente tenían un largo camino por recorrer, no perdieron tiempo en hacerlo. Es casi increíble la actividad de los traductores y adaptadores, sobre todo la de Gerardo de Cremona, quien trabajó en Toledo hasta su muerte en 1187. En el espacio de poco más de media centuria se transmitió al mundo la principal tradición del saber griego y arábigo, tanto filosófico como científico: Euclides, Tolomeo, Galeno, los matemáticos y astrónomos árabes, Avicena, al-Farabi, Ibn Gabirol y, sobre todo, Aristóteles, cuya figura domina la tradición científica de los griegos y los árabes, como habría de dominar la del Occidente medieval.

El impacto de esta masa de conocimientos sobre la mente occidental no podía producir sino efectos alarmantes. Puso sobre el tapete, de manera muy aguda y acentuada, todo el problema de las relaciones entre religión y ciencia, entre razón y fe. La plena comprensión de las cuestiones en juego no llegó sino hasta que el estricto aristotelismo de Averroes se introdujo en Occidente en la primera mitad del siglo XIII, pero ya estaba implícita en las doctrinas científicas que comenzaron a llegar a Europa occidental un siglo antes con Adelard de Bath y Platón de Tívoli.

Mas las nuevas doctrinas científicas no eran meras añadiduras al tronco común de conocimientos que ya poseía la cultura occidental, sino que formaban parte de un sistema organizado de pensamiento, el cual abarcaba todos los aspectos de la realidad. La integralidad y la consistencia lógica de este sistema hacía casi imposible aceptar alguna parte de él sin estar de acuerdo con la totalidad, o bien separar los elementos físicos de los metafísicos o aceptar su explicación de los fenómenos naturales y rechazar al mismo tiempo su teoría del ser espiritual. De ahí que, como lo habían comprendido los teólogos del Islam de tiempo atrás, la ciencia helénica no era la servidora obediente de la religión revelada, antes bien era un poder independiente y antagónico; constituía, pues, un peligro igual para el cristianismo, para el judaísmo y para el Islam, puesto que desafiaba dogmas fundamentales que eran comunes a las tres religiones: la doctrina de la creación, la doctrina de la inmortalidad personal y la creencia en un Dios personal que gobierna el mundo por su providencia y por el ejercicio libre de su voluntad omnipotente.

La ciencia siempre tiende al determinismo, y la ciencia aristotélica fue quizás el sistema determinista más completo que se haya inventado, puesto que en el funcionamiento de su mecanismo abarcaba tanto al espíritu como a la materia. Por esta razón el determinismo de los aristotélicos es totalmente distinto del de la ciencia moderna. Ésta comienza de abajo hacia arriba —con la física y la química— y construye la estructura de la realidad desde el átomo y el electrón; la ciencia aristotélica comienza por la cima con los movimientos de los cuerpos celestes e investiga en ellos el principio que gobierna las leyes de los cambios terrestres. Ambos sistemas son mecánicos, pero el

de los modernos es un mecanismo inanimado y automático, mientras que el de los griegos es animado e inteligente. De hecho, lejos de eliminar la idea de Dios como una hipótesis innecesaria, Dios es, para Aristóteles, la fuente principal de todo su sistema físico y el motor que impulsa y dirige la gran máquina del mundo.

La mente es el principio del movimiento y del orden en el mundo. Sin este principio el universo sería una masa inerte y un informe caos. La presencia de la inteligencia divina se manifiesta en los movimientos eternos y regulares de los astros; ellos son —dice Platón— "la alegría radiante, los inteligentes hijos de los cielos", los "dioses visibles", cuya ordenada marcha gobierna los cambios recurrentes del tiempo y los ciclos de generación y corrupción en el mundo sublunar.[3]

Todo esto, en verdad, es totalmente ajeno al modo de pensar de los modernos, pues nosotros estamos acostumbrados a tomar los movimientos regulares como característicos de las fuerzas ciegas de la naturaleza, y nuestra idea del ser inteligente es la de un ser que siempre está haciendo algo diferente. Mas, para la mente griega, mientras más regular es el movimiento, más inteligente es quien lo produce, y si los astros no fueran guiados por una inteligencia consciente, permanecerían inmóviles o vagarían ciegamente por el espacio, como los átomos de Epicuro, sin seguir una órbita regular. En realidad, uno podría decir que los griegos reverenciarían al hombre que planeó el circuito interior del tren subterráneo de Londres como a un hombre verdaderamente sabio y bueno, en tanto que considerarían el curso errático de un automovilista que conduce a gran velocidad su vehículo por mero gusto como señal de debilidad y enfermedad mental.

Sin duda alguna, la mente medieval estaba más cerca de la mente de los griegos de lo que está la nuestra. Sin embargo, los medievales están de nuestro lado respecto del abismo que separa al mundo antiguo del moderno. Para ellos, el espíritu y la materia no formaban más parte de una unidad indivisible. Dios no era más una inteligencia abstracta que actuaba como el magneto del dinamo cósmico, sino el Padre Celestial, el Creador y el Salvador de la Humanidad. El proceso cósmico no era un ciclo eterno, sino un drama espiritual con un comienzo y un fin, y la tierra, en vez de ser el recipiente pasivo de influencias planetarias, esclava de la necesidad y del destino, era el campo de batalla en el cual se deciden las cuestiones espirituales más importantes.

Para hombres que habían sido educados en esta tradición espiritual, las teorías de la ciencia greco-arábiga eran intromisiones de un mundo ajeno; ellos las veían con la misma instintiva desconfianza y aversión con que los círculos ortodoxos del siglo pasado recibieron las nuevas teorías geológicas y biológicas. Guillermo de Alvernia, la figura más representativa entre los escolásticos de la más antigua tradición en la primera mitad del siglo XIII, resume la posición ortodoxa en los párrafos siguientes:

> Por lo que toca al pueblo cristiano, completamente dedicado a la virtud y santidad en el servicio del Creador, él se ha ocupado muy poco en filosofar, salvo cuando la perversidad de los herejes y las objeciones de los necios lo han obligado a defender su religión y su fe y a refutar las doctrinas que se oponen a su salvación y son contrarias al honor de Dios. Los hombres de esta religión se han interesado por sus propias almas y no se han preocupado por las almas de los astros. A ellos les parece que, desde el punto de vista de su religión y de su salvación eterna, nada ganan con saber acerca de esas almas ni pierden nada por ignorarlo. Sobre si el mundo sea un único cuerpo animado o no, o si el cielo entero sea un solo ente animado, o si los astros sean

seres animados diferentes, tales cuestiones el pueblo cristiano las ha mirado con horror y las considera una monstruosidad. Esta discusión, que hasta ahora le fue totalmente desconocida, lo ha sumido en el asombro, y ve en ella una novedad que no le importa en lo más mínimo.[4]

Si bien pensadores ortodoxos como Guillermo de Alvernia pudieron ver con indiferencia las teorías cosmológicas de los neoaristotélicos, la cosa cambiaba totalmente cuando las aplicaban al mundo humano, pues los árabes, siguiendo la tradición del tardío pensamiento griego, enseñaban que la humanidad, no menos que las esferas celestes, derivaban su actividad de un principio espiritual, el *entendimiento agente.* En otras palabras, el entendimiento o razón no era una facultad del alma humana, sino un principio cósmico —el más bajo en la jerarquía de las sustancias espirituales—, y el hombre lograba realizar su actividad racional en la medida en que su inteligencia pasiva y mortal era puesta en movimiento por aquel poder inmortal e impersonal. Esta doctrina golpeó la entraña misma de la fe religiosa, ya que implicaba la negación de la inmortalidad personal, y en consecuencia Guillermo de Alvernia declaraba que tal doctrina no era tema de discusión filosófica, sino una mortífera herejía que debería ser erradicada “con fuego, con espada y con toda clase de tortura”; ella fue, y por más de 300 años siguió siendo, una cuestión candente, pero aun antes de que se volviera un asunto de vital importancia, las autoridades ya habían tomado conciencia del peligro que la ciencia aristotélica entrañaba para la ortodoxia religiosa, y así, desde 1210, una serie de pronunciamientos episcopales y papales fueron dirigidos contra el estudio de la física y la metafísica de Aristóteles en la Universidad de París, la cual ahora se había convertido en el centro reconocido del pensamiento occidental.

Con todo, la autoridad eclesiástica y el tradicionalismo teológico fueron igualmente impotentes para detener el avance del nuevo conocimiento. A pesar de las protestas de pensadores conservadores como Guillermo de Alvernia y san Buenaventura, y no obstante los repetidos intentos de prohibir el estudio y la enseñanza de la ciencia aristotélica en la Universidad de París, las nuevas ideas resultaron irresistiblemente atractivas, y aun las extremas conclusiones del racionalismo averroísta encontraron audiencia. Existía el peligro real de que la religión y la ciencia se declararan la guerra la una a la otra y que el pensamiento occidental fuera sacrificado, igual que el del Islam, en aras del conflicto entre el fideísmo ortodoxo de los teólogos y el racionalismo científico de los aristotélicos.

Afortunadamente para la cultura occidental, el problema no llegó a plantearse en la forma extrema del dilema: o la fe o la ciencia. La vitalidad de la religión medieval se manifiesta en la avidez y valentía intelectual con que los líderes del pensamiento cristiano, tales como Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de York, Tomás de Aquino y Roger Bacon, enfrentaron la nueva situación y procuraron asimilar el nuevo conocimiento. Es cierto que tradicionalistas como san Buenaventura y el obispo Esteban Tempier trataron de resistir la nueva corriente de pensamiento y de aplicar al aristotelismo cristiano de santo Tomás la misma condena que a los averroístas. En 1277 el obispo Tempier, apoyado por Juan Peckham, discípulo de san Buenaventura y futuro arzobispo de Canterbury, emitió una condenación general de los errores modernos, la

cual apuntaba a los tres principales representantes de la nueva corriente de pensamiento: Siger de Brabante, Roger Bacon y Tomás de Aquino. El resultado de este decreto fue la aprehensión de Siger de Brabante y Roger Bacon y la prohibición de enseñar el tomismo en las escuelas de París y Oxford. Sin embargo, ésta fue una reacción temporal y local. La condenación del tomismo no fue confirmada por el papado, el cual reconoció la importancia de las nuevas ideas y dio su aprobación al objetivo que perseguía santo Tomás de conciliar la filosofía de Aristóteles con la fe cristiana.

Quien inauguró este trabajo conciliador fue el alemán san Alberto Magno, el hombre más sabio del siglo XIII y el más acabado exponente de las diversas corrientes intelectuales de su tiempo. Él fue maestro, por un lado, de santo Tomás y los aristotélicos cristianos y, por otro, de Ulrico de Estrasburgo y los neoplatónicos cristianos. Su mayor logro consistió en poner todo el *corpus* del pensamiento greco-arábigo a disposición de los escolásticos occidentales por medio de una serie enciclopédica de comentarios y exposiciones por las cuales, como él dijo, hizo "todas las partes de la filosofía, la física, la metafísica y las matemáticas, inteligibles a los latinos". Por lo demás, no fue un intermediario pasivo entre dos tradiciones intelectuales, como los traductores del siglo anterior; en realidad, poseía una mente original, y sus observaciones científicas, sobre todo en biología, botánica y geología, fueron las primeras realizaciones independientes de la ciencia europea occidental. Su originalidad se halla más bien en el campo de la ciencia que en el de la filosofía. Como filósofo, tiende más al sincretismo que a la síntesis, y sus obras forman una especie de museo filosófico en el cual teorías de diverso origen se hallan simplemente yuxtapuestas.

El verdadero creador de la síntesis aristotélico-cristiana fue no el enciclopedista germano, sino su discípulo napolitano, santo Tomás, por medio del cual la mente de la cristiandad occidental logró asimilar completamente la herencia intelectual de la tradición aristotélica. La naturaleza lo había equipado para esta tarea. No fue hijo del Norte gótico, como Alberto o Abelardo, sino nativo de una singular región fronteriza de la civilización occidental donde la Europa feudal se mezcla con los mundos griego y sarraceno. Provenía de una familia de cortesanos y trovadores cuya suerte estuvo íntimamente ligada con la brillante, medio oriental y medio humanista, corte del gran emperador Hohenstaufen y sus infortunados sucesores, esa corte que fue al mismo tiempo la cuna de la literatura italiana y uno de los principales canales por los cuales la ciencia arábiga llegó al mundo cristiano.

Santo Tomás nació cuando Miguel Scott hacía las primeras traducciones al latín de los comentarios aristotélicos de Averroes, bajo el patronazgo del emperador. Se educó en la Universidad de Nápoles, la primera universidad que debe su fundación y organización al Estado, y recibió su iniciación filosófica de Pedro de Irlanda, uno de los primeros escolásticos que fue influido por el pensamiento averroísta. Sin embargo, santo Tomás nunca fue discípulo de los árabes en el mismo sentido que la mayoría de sus contemporáneos. Con él, la mente occidental se independiza de los maestros árabes y retorna a las fuentes. En realidad, hay en santo Tomás una auténtica afinidad intelectual con el genio griego. Más que cualquier otro pensador occidental, medieval o moderno,

tuvo la serena lucidez y el don del entendimiento abstracto que distingue a la mente helénica. Así, estaba idealmente preparado para interpretar el pensamiento de Aristóteles para su época sin forzarlo al molde de una mentalidad ajena y sin menoscabar por otra parte la autonomía y la trascendencia de la fe cristiana.

A diferencia de muchos pensadores medievales, cristianos y orientales, que desarrollaron una especie de sincretismo teosófico que resultaba incompatible tanto con la fe religiosa como con la filosofía puramente racional, santo Tomás fue capaz de combinar la tradición peripatética en filosofía con la tradición patrística en teología sin falsear ninguna de ellas. Es verdad que su pensamiento era neoplatónico más que aristotélico por su concentración en la realidad espiritual y su consagración a un ideal religioso. No obstante que la mente de santo Tomás estaba impregnada del pensamiento de san Agustín y del Seudo-Dionisio, su filosofía se aparta claramente del idealismo neoplatónico de san Agustín, que hasta entonces había dominado el desarrollo intelectual de Occidente.

Santo Tomás no solamente aceptó los principios cardinales de la física aristotélica, sino que los aplicó decididamente a la naturaleza del hombre, enseñando que la materia es el principio de la individuación humana y que el alma es la forma del cuerpo. De aquí que el hombre no es, como pensaron los platónicos, un ente espiritual confinado temporalmente en la prisión del cuerpo, un extranjero en un mundo ajeno; él es una parte de la naturaleza, de ese orden dinámico que comprende toda la serie de seres vivientes desde el hombre hasta las plantas, y también a los seres inanimados, que si bien carecen de vida están dotados de forma (principio formal). Y así, la inteligencia humana no es la de un espíritu puro que existe solamente para la contemplación de la realidad absoluta, sino que es consustancial a la materia, sujeta a las condiciones del espacio y el tiempo, y puede construir un orden inteligible solamente a partir de los datos de la experiencia sensible sistematizada por la actividad cognoscitiva de la razón. Así, mientras por una parte la razón humana es característicamente animal,[**] la más baja y oscura forma de inteligencia, por otra, es el principio de orden espiritual en la naturaleza, y su función esencial es reducir el ininteligible caos del mundo material a la razón y al orden.

Esta teoría de la inteligencia humana es la doctrina esencial del tomismo y la piedra angular de la síntesis aristotélico-cristiana. Hasta aquí, tanto el averroísta como el platonista cristiano habían considerado el principio espiritual de inteligencia como algo sobrehumano y divino. Este principio no estaba *en* el hombre, como parte de su personalidad; era un poder que iluminaba la mente del hombre desde *fuera* y era concebido de dos maneras: o bien como un rayo de *luz divina* que ilumina el alma humana inmortal, como sostenían los platónicos, o bien —según los averroístas— como la fuerza de una inteligencia universal que pone en acto las sucesivas, transitorias y mortales mentes de los hombres. Para santo Tomás, en cambio, el entendimiento activo [*i. e.,* el "entendimiento agente"] es la verdadera esencia del alma y la raíz de la libertad y responsabilidad humanas:

> pues si el intelecto activo es una sustancia fuera del hombre, entonces la actividad del hombre en su totalidad

> depende de un principio extrínseco. El hombre, entonces, no será un agente libre, sino que será determinado por otro, y así no será el dueño de sus propios actos ni será merecedor de alabanza o vituperio, y toda ciencia moral y toda interacción social pierden su razón de ser, lo cual es inconveniente.[5]

Esta insistencia en la racionalidad y libertad de la persona es una nota nueva en el pensamiento medieval; ella marca el fin de la oriental y bizantina absorción de la mente humana en el absoluto y lo trascendente, y el principio del ideal característicamente occidental de una filosofía del hombre y de la mente humana, la cual parte del principio de que el conocimiento humano depende de la experiencia sensible, sin excluirlo del mundo de la realidad espiritual y de la verdad religiosa.

El intelectualismo de santo Tomás dista igualmente de un idealismo absoluto como de un empirismo racionalista, del misticismo metafísico del Oriente antiguo y del materialismo científico del Occidente moderno. Él reconoció los derechos autónomos de la razón humana y de su actividad científica contra el absolutismo de un ideal de conocimiento puramente teológico, y los derechos de la naturaleza humana y de la moralidad natural contra el exclusivo dominio del ideal ascético; en tanto que en el orden de la vida social sustituyó la omnicomprensiva unidad de la teocracia bizantina e islámica por el orden dual de la Iglesia y el Estado, cada cual con sus funciones independientes y su propio principio de autoridad. Así, aunque el tomismo hizo mucho menos por las letras humanas que la escuela de Chartres en el siglo precedente, abrió el camino para el humanismo en el sentido más amplio de la palabra, y aunque sus logros científicos fueron inferiores a los que obtuvieron los nominalistas del siglo XIV, abrió el camino para una actividad científica desinteresada. La relativa esterilidad del tomismo en materia de ciencias naturales tiene una doble causa. Por una parte se debe al hecho de haber concentrado su atención en la metafísica y la teología y, por otra, a la total correspondencia de su síntesis con la tradición aristotélica. El *corpus* aristotélico suministró a la Edad Media el conjunto organizado y más avanzado de conocimientos científicos que la cultura occidental haya conocido hasta entonces, y en consecuencia fue aceptado como la última palabra de la sabiduría humana.

A este respecto, el escolasticismo aristotélico tendía hacia el punto de vista de Averroes, quien considera a Aristóteles el *hierofante*[***] de los misterios de la naturaleza puesto por Dios.

> Él es [escribe Averroes] quien descubrió las tres ciencias: la física, la lógica y la metafísica, y quien las ha perfeccionado. Él las descubrió, pues lo que hallamos de este conocimiento en los escritos de autores que lo precedieron no es digno de ser considerado ni siquiera como parte de esta doctrina, y sin asomo de duda podemos decir que tampoco se contienen en ellos los principios de esa doctrina. Él las desarrolló plenamente, pues ninguno de quienes lo sucedieron, aun en el día de hoy, ha añadido algo a ellas, ni nadie ha encontrado en sus palabras error de alguna importancia.
>
> Alabemos a Dios, quien en el dominio de la perfección ha escogido a este hombre entre todos los demás y le ha otorgado la dignidad de la humanidad llevada a su punto culminante en tal medida que ningún otro hombre en ninguna época ha sido capaz de alcanzar.[6]

Esta actitud hacia Aristóteles frecuentemente es considerada típica del autoritarismo y dogmatismo de los escolásticos medievales, pero, en realidad, nada tiene que ver con la

religión y es más característica del racionalismo aristotélico de los averroístas que del aristotelismo cristiano de los tomistas. La influencia de santo Tomás en el pensamiento católico moderno puede inducirnos a exagerar su victoria, al punto de hacerlo aparecer como el dictador filosófico del mundo medieval. Pero no debemos olvidar el inmenso prestigio del averroísmo, que mantuvo la tradición de un aristotelismo no cristiano a través del último periodo del Medievo, el cual, aun a finales del Renacimiento, fue todavía el más formidable enemigo de la nueva ciencia europea. De hecho, el racionalismo de los averroístas resultó ser mayor obstáculo para el progreso científico que el oscurantismo de los teólogos conservadores.

Si la nueva cultura científica y filosófica de Occidente hubiera sido puramente aristotélica, probablemente no habría sido menos estéril que la cultura científica del Islam en la baja Edad Media. Mas el aristotelismo medieval nunca tuvo el monopolio del pensamiento occidental; antes bien, fue contrapesado por la existencia de otra tradición intelectual, la del platonismo cristiano, la cual contribuyó en no menor medida al nuevo desarrollo científico y es igualmente característica de la cultura medieval.

Esta tradición no fue más independiente de influencias orientales de lo que fue la de san Alberto Magno y santo Tomás. Así como aquella tradición incorporó elementos del aristotelismo, el tomismo adoptó bastantes elementos del platonismo. Pero mientras el elemento aristotélico representa en la síntesis tomista una tradición peripatética relativamente pura, el aristotelismo de los platónicos se deriva de la escuela de al-Farabi y Avicena, y está fuertemente cargado de elementos neoplatónicos; en otras palabras, es la síntesis de una síntesis.

Los platonistas medievales, como sus predecesores, diferían de los discípulos de Aristóteles, sobre todo por su teoría del conocimiento. La experiencia sensible solamente da un conocimiento de las cosas sensibles, pero el conocimiento superior se origina en la *iluminación* de la mente por la verdad divina, es intuitivo y espiritual. De ahí que la verdadera fuente del conocimiento no se encuentra en las cosas, sino en la ideas divinas —*rationes aeternae*—, que son el último fundamento de la realidad. Esta teoría del conocimiento conduce a una teoría —platónica— de la ciencia, la cual se opone a la teoría aristotélica de la ciencia. Si bien los agustinianos no fueron tan lejos como Platón hasta negar la posibilidad de alguna ciencia acerca de las realidades sensibles, con todo, prefirieron el método deductivo al inductivo, consideraron las matemáticas la ciencia modelo y antepusieron las ciencias que utilizan métodos matemáticos, tales como la óptica y la astronomía, a las ciencias no matemáticas de Aristóteles, como la física y la biología.

El representante más notable de esta tendencia fue Roberto Grosseteste, una de las mentes más originales y polifacéticas del siglo XIII.[7] Influido, por una parte, por el concepto neoplatónico y agustiniano de la luz como tipo de la realidad espiritual y, por la otra, por las enseñanzas de los árabes, especialmente de Ibn al-Haitham (Alhazen), el gran físico del siglo XI sobre óptica y perspectiva, intentó deducir de la naturaleza de la luz una teoría cosmológica completa. La luz no es solamente la sustancia primera, sino también la verdadera causa de la extensión de la materia. Sólo la luz es autodifusiva, ya

que, dado un punto luminoso, éste crea una esfera de iluminación para sí mismo. Así, la energía dinámica e infinita de la luz es la que genera el *quantum* finito y confiere a la materia su forma y dimensiones.[8]

Esta concepción del espacio como campo de radiación de energía sugiere curiosamente la moderna teoría física, y no menos moderno es el ideal científico de la explicación matemática de la naturaleza, ideal asociado con aquella concepción en la filosofía de Grosseteste. Puesto que las leyes de la perspectiva —de la geometría óptica— son el fundamento de la realidad física, las matemáticas son la única vía para comprender la naturaleza. "Todas las causas de efectos naturales —escribe Grosseteste— pueden describirse por medio de líneas, ángulos y figuras; sin estos elementos es imposible entender la filosofía natural; ellos sirven para entender al universo en su totalidad y en sus partes."[9]

Estas ideas son semejantes a las inspiradas conjeturas de los primeros fisiócratas griegos. Ellas fueron demasiado avanzadas respecto del estado de la ciencia de entonces como para producir frutos inmediatos, y fue hasta tiempos de Galileo y Descartes cuando pudieron ser realmente comprendidas. Sin embargo, la influencia de Grosseteste en el pensamiento de su época está lejos de ser poco significativa. Sus ideas científicas, sobre todo su fe en el razonamiento matemático, influyeron en la dirección de los estudios de la nueva Universidad de Oxford, en cuya organización él intervino decisivamente, así como en la orden franciscana, de la cual fue protector. Oxford mantuvo la tradición de la filosofía agustiniana y de la ciencia "matemática" durante todo el siglo XIII y la primera mitad del XIV, y fue de Oxford de donde el admirable desarrollo del pensamiento científico francés derivó su inspiración durante este último siglo.

Más aun, es difícil sobrestimar la influencia del pensamiento de Grosseteste en la mente de una de las más notables figuras del siglo XIII, cuya fama ha sobrepasado a la de su maestro: Roger Bacon. Éste obtuvo de Grosseteste no sólo sus características ideas filosóficas y científicas, sobre todo su convicción de la importancia de las matemáticas, sino también su interés en la filología y el estudio del griego y las lenguas orientales, del cual Grosseteste fue uno de los pioneros. Pero si Bacon debió a sus predecesores mucho más de lo que suele suponerse, fue sin embargo una mente profundamente original. Su originalidad, con todo, ha de buscarse menos en sus teorías científicas que en su personalidad y su actitud general respecto del pensamiento de su tiempo. En mayor medida que Grosseteste, se aparta de la corriente principal de la filosofía escolástica; él pertenece más bien a la tradición de los hombres de ciencia tales como Adelard de Bath, Gerardo de Cremona y Platón de Tívoli, quienes introdujeron en Occidente la ciencia arábiga. Es cierto que habla de los traductores con cierto desdén, pero ello se debe a su exagerada apreciación de la incompetencia lingüística de éstos y no porque dude del valor de la ciencia arábiga, a la que considera el principal canal por el cual la cristiandad pudo recuperar la sabiduría del mundo antiguo. Él se asemeja a Adelard, principalmente, en su actitud crítica hacia el escolasticismo occidental; en efecto, cita las palabras de Adelard relativas al peligro de una confianza ciega en la autoridad. En la opinión de Bacon, los cuatro obstáculos fundamentales al progreso de la filosofía son: la dependencia de la

autoridad, la influencia de la costumbre, la ignorancia del vulgo y las falsas pretensiones de aquellos que se tienen por sabios. Expresa en palabras fuertes su desdén para "esos nuevos teólogos" de las órdenes de enseñanza, los cuales llegan a ser maestros en teología y filosofía antes de haber estudiado, y se consuelan a sí mismos de su ignorancia desacreditando la ciencia y ostentan su vacuidad ante los ojos de la muchedumbre ignorante.

Y aunque Bacon incluye a los grandes dominicos san Alberto y santo Tomás en su condenación global, está lejos de ser hostil hacia el saber nuevo. Desdeña a Alejando de Hales porque éste no estudió la física y metafísica aristotélicas, las cuales "son la gloria de nuestros estudios modernos". Las obras de Aristóteles son para él "el fundamento de toda sabiduría", y censura a sus contemporáneos no por cultivar la ciencia aristotélica, sino porque la malentienden y deforman.

Menos aún podemos considerar su actitud respecto al escolasticismo y la autoridad como un intento de emancipar la ciencia y la razón de su dependencia de la teología. En este punto es claramente reaccionario si lo comparamos con santo Tomás. La unidad de la ciencia en la cual cree es una unidad puramente teológica. En una medida mayor que los agustinianos anteriores, está decidido a subordinar todo conocimiento humano a la sabiduría divina que se contiene en las Escrituras. Todo conocimiento se origina en la Revelación. Los primeros y más cabales científicos fueron los patriarcas, y los filósofos de la gentilidad solamente recogieron las migajas que cayeron de las mesas de Sem, Abraham y Salomón. Él admite la posibilidad del progreso científico, pues nada hay definitivo en esta vida, y el conocimiento debe seguir acrecentándose con el ascenso y la caída de las religiones del mundo.[10] Él creyó que todos los signos apuntaban a la aproximación del fin de una era y a la aparición del Anticristo, y se trataba de armar a la cristiandad para la lucha y preparar el camino para su renovación bajo el liderazgo de un gran papa y de un gran rey. Con este objeto proponía sus proyectos para la reforma de los estudios y la utilización del poder de la ciencia.

Bacon no era, pues, un devoto del conocimiento por el conocimiento mismo. Su actitud, fundamentalmente, es mucho menos racional y menos intelectualista que la de Aristóteles y aun de la de santo Tomás; y aunque esto le resta valor filosófico a su obra, no le disminuye su originalidad personal y su significación histórica. La importancia de Roger Bacon consiste no en sus logros científicos, que fueron pequeños, ni en su metodología, que fue inferior a la de su maestro, Pedro de Maricourt, el oscuro *Magister experimentorum.* Su grandeza la encontramos en su imaginación y su visión científica, que le permitieron ser el descubridor de un nuevo ideal científico y el profeta del mundo nuevo de la ciencia moderna.

La historia de la ciencia no es la de un desarrollo simple y continuo, sino que toma una forma diferente en cada cultura: babilónica, griega, musulmana y cristiana, y hasta que una cultura haya creado un ideal científico que esté en armonía con su propio espíritu, no producirá frutos científicos. En el siglo XIII la cristiandad había adquirido un considerable conocimiento de las ciencias griega y arábiga, pero las conocía, por así decir, *desde fuera,* ya que ni el ideal científico griego ni el arábigo respondían a las

necesidades de la cultura de Occidente ni podían ser asimilados por la mente occidental.

El ideal griego de ciencia fue esencialmente intelectualista. Consistía en la contemplación de la realidad como un orden inteligible. Para la mente griega, los resultados prácticos del conocimiento eran asunto completamente secundario; en realidad, la aplicación de la ciencia a fines mecánicos le parecía algo vulgar e infantil. El objeto de la ciencia no era el hacer, sino el puro conocer: *felix qui potuit rerum cognoscere causas* (bienaventurado el que pudo conocer las causas de las cosas). La recompensa del hombre de ciencia consiste en participar de la felicidad de los dioses inmortales que están eternamente satisfechos con la contemplación del ordenado curso de los astros y la visión de la ley eterna.

Ahora bien, esta actitud mental era tan incomprensible para el cristiano medieval como lo es para el científico moderno. Guillermo de Alvernia, al cual he hecho referencia sobre este punto, trata la cosmología helénica con el rudo sentido común de un filisteo (iletrado), e irreverentemente compara las inteligencias que mueven las esferas celestes con un asno que hace girar una rueda de molino; la única diferencia, dice, consiste en que el movimiento del asno sirve a un propósito, mientras que las vueltas de las inteligencias celestes a nadie benefician. Es cierto que santo Tomás no habla de esa manera. Él al menos fue capaz de entender algo más del punto de vista griego, ya que él mismo fue un intelectualista y creyó que el mayor bien del hombre consistía en el comprender intelectual. Sin embargo, como cristiano pensó que dicho bien consistía en el conocimiento de Dios y de las cosas espirituales más bien que en el conocimiento de la naturaleza. Más aún, su mismo intelectualismo lo llevó a desdeñar el flujo del ser material, "esas cosas inferiores que están sujetas a la generación y a la corrupción y ocupan el último lugar en el universo y son las más alejadas del orden inteligible".[11] De ahí que el helenismo de santo Tomás se exprese no en la ciencia física, sino en el pensamiento religioso y metafísico. Él es un hombre de ciencia no del mundo físico, sino del mundo espiritual.

Mas fueron sólo unas pocas mentes del Medievo, hombres como santo Tomás, Roberto Grosseteste y san Alberto Magno, quienes lograron un contacto real con la tradición helénica. La tradición científica viviente fue la de los árabes, y la ciencia de los árabes fue totalmente distinta en su forma interna y en su espíritu de la ciencia de los griegos. No hay duda de que los científicos árabes fueron los herederos de la tradición griega y que resultaron dignos de su herencia. Pero, si bien la conservaron, inconscientemente la transformaron infundiéndole un espíritu diferente. A pesar de sus logros, la ciencia arábiga pertenece al mismo mundo que *Las mil y una noches,* un mundo de magia y misterio. El científico era el hombre que podía controlar las fuerzas misteriosas por el poder de un conocimiento secreto. Lo que buscaba no era el conocimiento, sino el *poder,* cosas como el elíxir de la vida, la piedra filosofal, el talismán, la palabra mágica y las propiedades milagrosas de plantas y minerales. Su astronomía era inseparable de la astrología, y su química de la alquimia. En una palabra, la ciencia arábiga fue magia.

Ahora bien, cuando la marea del saber arábigo llegó a Occidente trajo consigo este

concepto de ciencia. Los primeros traductores y hombres de ciencia occidentales, tales como Adelard de Bath, Platón de Tívoli y Roger de Hereford, estuvieron interesados primordialmente en la astrología y así es fácil entender que la opinión popular tomara a hombres como Miguel Scott y Roger Bacon como magos y adivinos. Bacon, a primera vista, parece pertenecer enteramente a la tradición científica de los árabes; como éstos, creía que la ciencia era poder y que el hombre de ciencia era un obrador de maravillas y un mago; y los títulos mismos de sus libros sobre alquimia,[12] por ejemplo, *Del maravilloso poder del arte y la naturaleza,* la *Epístola de las secretas obras de la naturaleza,* el *Libro de los secretos del espíritu oculto* y el *Libro del León Verde,* son típicos de esa actitud esotérica respecto de la ciencia, de la cual hemos hablado como característicamente oriental. Aun su teoría de la ciencia experimental, que ha sido considerada una anticipación del moderno método científico, de ninguna manera está libre de ese elemento mágico, pues, para Bacon, la ciencia experimental no consiste en la verificación de la hipótesis por medio del experimento, ni se apoya en el método inductivo que ya había sido tan admirablemente descrito por Aristóteles en los *Analíticos posteriores,* sino que es una ciencia esencialmente esotérica, una disciplina que enseña al hombre a trasmutar los metales, a leer el futuro en las estrellas y a prolongar la vida humana por centurias.

No obstante todo esto, Bacon es profundamente original y el auténtico precursor y profeta de la ciencia occidental. A pesar de sus fantásticas pretensiones, su ciencia experimental no es pura magia, sino que es, más bien, *ciencia aplicada,* y su científico no es un simple mago, sino un experto. Bacon tuvo conciencia de dos cosas: de las ilimitadas posibilidades del conocimiento científico y también de sus peligros potenciales; además, su deseo de confinar la ciencia experimental a una clase de iniciados escogidos se debió no al ocultismo, sino al temor de que el nuevo conocimiento fuera desviado hacia fines antisociales. Su ideal científico fue esencialmente utilitario. La ciencia no era un fin en sí mismo, ni servía para fines privados, sino para el servicio de la sabiduría divina y para "la dirección del mundo entero". Su ideal no fue menos teocrático que el de sus contemporáneos, pero, mientras éstos concebían este ideal como una subordinación del poder temporal al espiritual, Bacon pensaba que esto podría realizarse sólo mediante la cooperación de la ciencia.

Así como la filosofía era la doncella de la teología, la ciencia experimental era la doncella de la filosofía y era también el instrumento, destinado por Dios, por el cual la Iglesia podía cumplir su misión con la humanidad y realizar el reino de Dios en la tierra. Si la Iglesia hiciera uso de este instrumento, podría gobernar todo el mundo y someter a los infieles, cosa que no pudo llevar a cabo por el sangriento y desgastante camino de las cruzadas. Inevitablemente, la ciencia experimental fue una tradición esotérica limitada a un pequeño grupo de expertos. Pero si a estos expertos se les dejara actuar a su propio antojo, podrían convertirse en una fuerza antisocial, como sucedía con los magos y los astrólogos. Por tanto, era necesario que el papado organizara y tuviera a su cargo un selecto grupo de estos científicos, los cuales serían como el cerebro de la cristiandad.

Esta grandiosa visión de un mundo gobernado por una ciencia con finalidades

morales y espirituales tiene una importancia que trasciende con mucho las formas, medio científicas y medio mágicas, en las cuales Bacon le dio cuerpo, pues señala el surgimiento del nuevo ideal que iba a presidir el desarrollo de la ciencia occidental. Después de todo, el ideal de la ciencia moderna no es el ideal intelectualista de la ciencia pura —la "teoría" o contemplación de un orden inteligible—, sino más bien el ideal baconiano de la ciencia como un instrumento de conquista del mundo, como un medio para someter la naturaleza al servicio del hombre. El ideal primero mira hacia la perfección clásica del mundo helénico; el segundo, en cambio, hacia el futuro, al espléndido y turbulento progreso de la mente occidental. Cuando Bacon canta las glorias de la ciencia experimental que puede crear automóviles y máquinas volantes y artefactos capaces de destruir todo un ejército en un momento, es el profeta de la ciencia moderna; no podemos, en nuestros días de guerra motorizada y de mecanizada producción, permitirnos desoír sus advertencias acerca del peligro de dejar que esas enormes fuerzas escapen a la dirección moral y al control de la sociedad.

Sin duda hay una enorme diferencia entre la visión profética de Bacon y su realización en la ciencia moderna. Sin embargo, no se trata del fruto de la imaginación de un charlatán seudocientífico; son las semillas del nuevo desarrollo científico de Occidente que estaban siendo sembradas en el siglo XIII. Al mismo tiempo que Roger Bacon "soñaba sueños y veía visiones" de la futura ciencia experimental, su maestro, Pedro de Maricourt, estaba ofreciendo un sorprendente ejemplo del auténtico método experimental en su tratado sobre el imán, el cual fue compuesto precisamente en el campo del ejército cruzado, frente a la ciudad sarracena de Lucera en Apulia en 1269. A pesar de la imponente apariencia de la ciencia arábiga, el liderazgo intelectual estaba pasando a la juvenil cultura de la cristiandad occidental. Las matemáticas occidentales estaban renaciendo con Leonardo de Pisa, Jordán Nemorario y Roberto Grosseteste, y ya se anunciaba el advenimiento de la nueva ciencia mecánica, la cual viene a ser como la expresión científica del espíritu dinámico de la cultura occidental, por medio de la cual un día habría de realizarse el sueño baconiano de la aplicación de las matemáticas a fines prácticos.

Hay más todavía. Las enseñanzas de Bacon tuvieron una influencia mayor de lo que suele suponerse. Duhem ha puesto en claro que los principales escritores sobre astronomía en la siguiente generación, tales como Bernardo de Verdún, Guillermo de san Clodio y Juan de Sicilia, por no mencionar a Pedro d'Ailly en época posterior, fueron sus seguidores. Aparte de su influencia directa e indirecta, el espíritu de su enseñanza con su llamado de la autoridad a la experiencia, y su exaltación del razonamiento matemático, sobrevive en la tradición del nominalismo crítico y científico, el cual fue la fuerza dominante en la vida intelectual del siglo XIV. En los escolásticos de esta época —Guillermo de Ockham, Juan Buridan, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresmes— encontramos no solamente una reacción crítica contra la autoridad de Aristóteles y la tradición arábiga, sino también un original movimiento de investigación científica que prepara el camino a Leonardo da Vinci y Copérnico, así como a la ciencia del Renacimiento.

Así, la tradición estrictamente teológica del pensamiento medieval —la tradición de san Agustín y san Bernardo, la cual encuentra en el siglo XIII su mejor exponente en san Buenaventura— no es el único elemento intelectual de la cultura medieval. En el siglo XIII dicha cultura se ensancha hasta incluir, por una parte, el humanismo filosófico de santo Tomás, el cual representa el origen de la filosofía occidental y, por otra, el idealismo científico de Roger Bacon, el cual señala el surgimiento si no de la ciencia occidental, al menos de un nuevo ideal científico. Sin duda, en este como en muchos otros aspectos, la última etapa de la Edad Media no logró realizar la brillante promesa de su desarrollo inicial. La amplia visión metafísica del siglo XIII degeneró en la estéril logomaquia de los postreros escotistas —a la cual santo Tomás Moro comparó con el proceso de ordeñar un macho cabrío sobre un cedazo—; en tanto que el espíritu de la investigación científica fue muy activo en Oxford en el siglo XIII y en París en el XIV, aquélla daba lugar a una ciega confianza en la autoridad y un arrogante desdén del nuevo conocimiento.

Estas tendencias de la escolástica tardía la pusieron en conflicto con el pensamiento viviente de la época y consiguieron arrojar el descrédito sobre toda la tradición del pensamiento medieval; ellas dieron lugar a la creencia de que el escolasticismo era esencialmente anticientífico y antihumanista, y que la Edad Media fue un largo periodo de degeneración mental, la noche del espíritu humano. Es fácil encontrar excusas para los hombres que originaron estas ideas: para los hombres de ciencia del Renacimiento, para Francis Bacon y los cartesianos, pues ellos sufrían bajo la pesadilla de un tradicionalismo oscurantista. Pero todo esto es una actitud carente de fundamento histórico y no menos falsa que la del humanista que piensa que toda la literatura y la producción artística de la Edad Media pueden ser desechadas como barbarie gótica, o la de los reformadores, que creían que la religión medieval no fue otra cosa que superstición y apostasía.

---

[*] Título original: "The Scientific Development of Medieval Culture", en *Medieval Essays,* cap. VIII, 1934-1953.

[1] Cfr. *De Motu Stellarum.* Es una obra de gran importancia no sólo para la ciencia astronómica, sino porque contribuyó a introducir la trigonometría en Europa occidental.

[2] P. Duhem, *Le Système du Monde de Platon à Copernic,* III, pp. 199-200.

[3] Adelard de Bath explica estas ideas en su obra *Quaestiones Naturales,* c. 74-77: "Si la razón y la previsión se dan en nuestro oscuro y perturbado mundo inferior, cuánto más las estrellas deben usar inteligencia en sus cursos determinados y constantes". "Quienquiera que afirme que las estrellas carecen de sentido, él mismo debe estar privado de sentido" (cfr. Thorndyke, *Magic and Experimental Science,* II, pp. 40-41). El mismo santo Tomás afirma que ningún hombre cuerdo pone en duda que todos los movimientos de los cuerpos inferiores son causados por los movimientos de los cuerpos celestes, ya que esto se puede probar tanto por la razón como por la experiencia (*Responsio ad J. de Vercellis,* cit. por Thorndyke, *op. cit.,* II, p. 609). También san Alberto Magno admite que el mundo de la naturaleza terrestre está gobernado por los movimientos de las estrellas. Sin embargo, tiende a minimizar la importancia de las inteligencias celestes y hace mayor hincapié en su teoría del Primer Motor [Motor Inmóvil]. "Así como la mano es el instrumento de la inteligencia práctica en las cosas artificiales, así todo el circuito celeste es el instrumento de este entendimiento respecto de todo el mundo material al cual abarca" (cfr. *Metaphysicorum,* XI, ii, 12).

[4] Guillermo de París, *Opera* (1516), tomo II, cap. VII, p. 195, cit. por P. Duhem, *op. cit.,* IV, p. 318.

[**] En el sentido de viviente, material, dotado de alma o conciencia sensitiva. [T.]

[5] Cfr. *Summa contra Gentiles,* II, c. 76 *(ad finem).*

[***] Es decir, el que expone las cosas divinas o sagradas. [T.]

[6] Texto tomado del prefacio al Gran Comentario sobre Aristóteles, *De Physico Auditu,* y de la paráfrasis al *De Generatione animalium,* lib. I, cap. 20; cit. por Mandonnet en *Siger de Brabant,* Lovaina, 1911, p. 153.

[7] Es de notar el hecho de que los dos principales filósofos platónicos del siglo XIII, Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke, fueron los únicos que leyeron a Aristóteles en griego y lo tradujeron al latín.

[8] L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* Münster, W. Aschendorff, 1917, pp. 76-84.

[9] L. Baur, *op. cit.,* pp. 92-93.

[10] Así, la conjunción de Júpiter con Marte marca el nacimiento de la religión de los caldeos; con el Sol, de los egipcios; con Venus, de los sarracenos; con Mercurio, de los cristianos y, finalmente, la conjunción de Júpiter con la Luna marca la llegada del Anticristo. *De Viciis Contractis in Studio Theologiae,* Steele, pp. 43-50.

[11] Cfr. *De Spiritualibus Creaturis,* cap. 8.

[12] Probablemente algunos de estos libros no son auténticos.

XVI. LA CULTURA LITERARIA EN LA EDAD MEDIA[*]

HEMOS VISTO CÓMO EL PROCESO CULTURAL DEL MEDIEVO consistió, principalmente, en una gradual interpenetración entre la sociedad bárbara de los jóvenes pueblos de Europa occidental y la cultura cristiana del tardío Imperio romano encarnada en la Iglesia católica. Los nuevos pueblos recibieron el cristianismo, y al hacerlo adquirieron una nueva cultura y un nuevo espíritu.

En ningún otro lugar podemos ver tan claramente este proceso como en la historia de la literatura medieval, pues aquí no nos vemos forzados a apoyarnos, como en el caso de la historia social, en pruebas parciales y fragmentarias que iluminan a lo sumo la superficie del proceso social; en aquélla tenemos un testimonio viviente del espíritu de la edad que estamos estudiando. Es cierto, también, que tal testimonio de ningún modo es completo, ya que existieron sociedades que nunca alcanzaron a expresarse literariamente, pero mientras que mucho de lo que existió en la primera etapa de la Edad Media se ha perdido, quedan suficientes elementos de la literatura medieval que nos permiten comprender la complejidad del desarrollo de la época y la multiplicidad de hilos conductores del pensamiento que se han entretejido en la textura cultural de la Edad Media.

Como se ha señalado en el primer capítulo, la cultura cristiana del Imperio romano tardío de ningún modo fue un fenómeno simple y uniforme, sino que representa una síntesis de dos diferentes tradiciones: la de la cultura clásica y la del cristianismo, una síntesis que se logró con dificultad en vísperas de la disolución del Imperio. Los grandes representantes de la cultura latino-cristiana: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Rufino, Mario Victorino, Prudencio, todos ellos florecieron en los últimos días del Imperio de Occidente, y no habían concluido su obra cuando rompió la tempestad. No obstante estar incompleta, dicha cultura fue suficientemente fuerte no sólo para sobrevivir a la caída del Imperio y de la civilización clásica, sino también para imponerse a los pueblos conquistadores y llegar a ser el patrimonio intelectual del nuevo mundo.

Curiosamente, lo que pereció no fue la literatura de los conquistados, sino la de los conquistadores. En efecto, nada queda de la antigua poesía épica de los germanos, en la cual se deleitaba Carlomagno, salvo un pequeño fragmento. Sólo en las tierras más apartadas, como Islandia y las islas británicas, continuó ininterrumpida la tradición de la literatura vernácula. En consecuencia, la literatura de la Edad Oscura no es, como alguien podría suponer, la literatura de los guerreros bárbaros, sino la literatura de gramáticos y gente letrada, de los comentadores y homilistas. Los hijos de los bárbaros asistieron a las escuelas de los monjes y de los padres, con el resultado de que aprendieron la misma lengua y el mismo pensamiento de sus maestros. Nadie podría adivinar, fundado en el estudio de sus escritos, que un hombre como Beda distaba apenas dos generaciones del paganismo bárbaro. Él pertenece más bien al mundo de Jerónimo y Rufino, y escribió mejor latín que muchos romanos educados de finales del Imperio.

Si bien no falta a la Edad Oscura considerable saber y literatura, no hay literatura que sea menos leída y —debemos admitirlo— menos legible. De los 100 volúmenes en los cuales Migne ha comprimido los restos literarios de este periodo, hay solamente tres o cuatro que conservan cierta vitalidad literaria o interés humano. Boecio, Beda, Adamnam, Einhard, Gregorio Magno y Gregorio de Tours son los autores que habrán de ser leídos siempre por lo que son en sí mismos, junto con los autores de algunos himnos como el *Vexilla Regis* [Las banderas del rey] y el *Pange Lingua* [Canta ¡oh lengua!], atribuidos a Venancio Fortunato, los cuales dan a su autor el derecho al título de primer poeta medieval. Lo demás es literatura de maestros de escuela cuyos párrafos no suelen ser originales, sino más bien citas de los escritos de algún gramático o compendiador del último periodo imperial.

Es característico de esta edad que la obra más famosa y popular que se produjo haya sido las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, que es una extraordinaria colección de la más variada información y fue la enciclopedia de la Edad Oscura.

Isidoro fue sin duda el hombre más instruido de su tiempo, y así merece las alabanzas que le prodigaron sus contemporáneos. Pero, en realidad, no fue tan sabio como parece a primera vista; en efecto, los párrafos sobre Pacuvio, Afranio, Ennio y Livio Andrónico, que harían pensar a desprevenidos lectores que Isidoro fue un profundo conocedor de los primeros poetas y dramaturgos romanos, cuyas obras originales ya no son conocidas hoy, fueron copiados, sin citar la fuente, de las páginas de Servio y Festo.

Esta falta de originalidad es la característica más notable de la literatura latina tardía, especialmente en sus formas seculares, y esto nada tiene que ver con el “oscurantismo monástico” de la leyenda del siglo XVIII; la falta de originalidad se debía al agotamiento de la tradición clásica, era la literatura de una sociedad moribunda. La literatura secular feneció no tanto por negligencia cuanto por pedantería. Tal literatura encuentra un fin sin gloria en la jungla de fingida erudición en la que el genio demencial de Virgilio Maro de Tolosa brilló profusamente. Sólo en la literatura religiosa de ese tiempo encontramos simiente de vida. Los grandiosos himnos de la Pasión de Cristo atribuidos a Fortunato constituyen una categoría diferente de su poesía secular, aunque quizás él habría considerado a esta última mucho mejor que aquélla. Por tanto, no tenemos derecho de censurar a Gregorio Magno por su desestimación de la cultura secular y su repulsa a permitir que la palabra de Dios fuera encadenada por las reglas de los gramáticos, pues en esto él es el campeón de los derechos del mundo nuevo, y está en favor de la cultura viviente de la Iglesia y de la religión popular y en contra del tradicionalismo de los retóricos y del mundo petrificado de la cultura clásica.

Pero aunque la Iglesia insistió en la primacía e independencia de la tradición cristiana, aceptaba la tradición clásica como un instrumento de educación cristiana y como vehículo de cultura católica. Y el hecho de que la tradición clásica haya sido adoptada por la Iglesia es lo que la salvó de la esterilidad y vacuidad que destruyeron su secular vitalidad, y ello fue también lo que le dio un nuevo propósito espiritual y una nueva función social que le aseguraron su supervivencia y trasmisión a los nuevos pueblos. Si la cultura de la Edad Oscura es una cultura de maestros de escuela, ellos fueron los

maestros de Europa, y los logros subsiguientes de la cultura occidental descansan sobre la base de su trabajo. De ahí que el interés real de este periodo reside no tanto en la literatura que produjo cuanto en la obra educativa que llevó a cabo mediante la transmisión de la literatura clásica y patrística a los nuevos pueblos y la consiguiente modificación de sus culturas.

El más sorprendente ejemplo de este proceso de transmisión literaria lo encontramos en Irlanda e Inglaterra, pues en ellas tuvo un origen enteramente religioso, ya que fue obra de los misioneros y las escuelas monásticas y nada se debió a la herencia social de la tradición romana, la cual fue tan importante en Francia, Italia y España. En el continente la Iglesia fue latina no sólo en su cultura intelectual, sino también en sus tradiciones sociales y sus relaciones políticas; aquí fue en cierto sentido la Iglesia del Imperio, aun cuando el Imperio ya había caído. Pero en las islas británicas no fue así, sobre todo en Irlanda, la cual no había tenido conexión tradicional con el Imperio romano y en cambio había desarrollado una cultura nativa extraordinariamente fuerte. Por consiguiente, sólo en Irlanda la cultura nativa se encontró con la tradición latina de la Iglesia en términos relativamente iguales, y allí fue donde se llevó a cabo la síntesis de ambos elementos, de la cual se formaron una cultura y una literatura cristianas y vernáculas.

Mas la influencia de esta cultura vernácula no se limitó a los pueblos célticos; también se trasmitió a Northumbría por medio de los misioneros irlandeses y fue la fuente y modelo del brillante desarrollo de la cultura vernácula inglesa en los siglos VII y VIII, de la cual se produjo la literatura anglosajona. Los anglosajones, a su vez, la transmitieron a Alemania, donde los primeros inicios de la literatura vernácula están asociados con las actividades misioneras de Bonifacio y sus fundaciones anglosajonas, especialmente en Fulda, y posteriormente con la antigua fundación de Saint-Gall, la cual retuvo sus contactos con la educación escolar y cultura irlandesas hasta el siglo XI.

Un rasgo característico de esta cultura consiste en que si bien es esencialmente monástica, sus temas no están confinados al campo de la literatura religiosa y eclesiástica. A esta literatura monástica se debe la conservación de las tradiciones épicas y heroicas tanto de Irlanda como de Inglaterra, tales como *Beowulfo* y *Waldere,* y en Alemania fue precisamente un monje de Fulda quien conservó para la posteridad la única reliquia existente de la antigua poesía épica germánica, el *Hildebrandslied.*

No puede subestimarse la importancia de esta "insular" tradición celtoanglosajona de cultura vernácula en la historia de la Edad Oscura; constituye como la otra cara del periodo de barbarie de los siglos VII y VIII. Infundió nueva vida en la Iglesia continental y en la decadente civilización clásica y fue también una de las principales influencias formativas en el desarrollo de la cultura carolingia. Con todo, esta cultura no estaba destinada a perdurar; en efecto, fue gradualmente desbordada por la cultura carolingia, a cuya creación había contribuido decisivamente, y así la cultura medieval en su conjunto se apoya no en la tradición vernácula cristiana de los irlandeses y anglosajones, sino en la carolingio-latina que la remplazó.

En Inglaterra, la cultura anglosajona vino a quedar bajo el influjo cultural del

continente hasta que fue finalmente incorporada en la unidad de la cultura occidental continental como resultado de la conquista normanda. En Irlanda, por otra parte, la antigua tradición de la cultura vernácula era tan fuerte que no pudo ser erradicada y logró preservar su identidad a pesar de las invasiones de vikingos y anglonormandos. Mas la consecuencia fue que la Irlanda céltica perdió contacto con el resto de la cristiandad occidental y quedó aislada de la corriente principal de la cultura medieval, a tal punto que en el siglo XII san Bernardo se refirió a la antigua pionera del saber cristiano como una extrema tierra de barbarie semipagana.

Sin duda los destrozos producidos por las invasiones vikingas fueron en gran manera responsables del declinar de las culturas insulares, pero la causa fundamental de este cambio fue la divergencia entre las civilizaciones insular y continental, que se hizo patente al surgir el Imperio carolingio. Ambas civilizaciones estaban fundadas en la cultura de la Iglesia y los monasterios, y ambas dependían de las tradiciones patrística y clásica; pero mientras en las islas británicas estas tradiciones se fusionaron con las de la nativa cultura vernácula, en el continente resultaron vinculadas con la organización del Imperio cristiano para formar una cultura latina eclesiástica e internacional, la cual fue común a Francia, Alemania y el norte de Italia, y gradualmente extendió su influencia hacia el oeste, a las islas británicas, hacia el norte, a Escandinavia, y hacia el este, a Bohemia y los territorios fronterizos eslavos.

De esta cultura latino-carolingia, más que de la antigua tradición literaria popular, finalmente se desarrolló la nueva literatura vernácula de la Europa medieval en los siglos XI y XII. Es cierto que esto no fue captado por los eruditos del siglo XIX, los cuales buscaron los orígenes de la literatura vernácula medieval en una tradición épica perdida que sería el eslabón entre los cantares de gesta y la antigua poesía heroica teutónica y también la épica nacional de los francos. Mas, como ha mostrado el profesor Bédier, ésta es una hipótesis apriorista sin base en los hechos. Los cantares de gesta no están relacionados con la antigua literatura nacional de los francos. Estos cantares prosperaron en la edad de las cruzadas en los entornos de los santuarios de las grandes abadías, a lo largo de las rutas de peregrinación que conducían a España. Sus modelos no fueron la antigua épica germánica, sino más bien las nuevas versiones vernáculas de leyendas latinas de vidas de santos, como la *Vie de Ste. Foy* [Vida de Santa Fe] y la *Vie de St. Alexis* [Vida de San Alejo].

Sin embargo, a pesar de los errores de la tesis del siglo XIX, en ella se contiene, como frecuentemente sucede, un importante elemento de verdad. En efeto, aunque la épica medieval es una creación de la nueva cultura de la cristiandad latina y no una directa descendiente de la épica nacional germánica, se da una cierta continuidad, tanto espiritual como sociológica, entre estas dos tradiciones. El noble feudal fue, en un sentido real, el descendiente del guerrero bárbaro; heredó de éste sus tradiciones sociales y sus ideales espirituales; sus normas morales fueron las de la edad heroica, a saber, las de Beowulfo, Hildebrando y los Nibelungos, la fidelidad del guerrero tribal a su caudillo y a su parentela, la ley sanguinaria de la venganza privada y las pendencias familiares; los

ideales del honor, del desprecio a la muerte y de la liberalidad sin límites. Durante la Edad Oscura, estas normas e ideales estuvieron en agudo contraste con los de la tradición cristiana, tal como éstos se concretizaban en la Iglesia y en la vida monástica. Las virtudes del guerrero eran vicios para el monje y las virtudes del monje eran vicios para el guerrero. Pero en la nueva literatura vernácula esta dualidad de tradiciones comienza a desaparecer. El tipo heroico es cristianizado parcialmente y el guerrero bárbaro se convierte en el caballero medieval. Los héroes de los cantares de gesta son todavía bárbaros sanguinarios; todavía se atienen a la ley de la venganza y de la guerra, pero ahora están conscientes de una lealtad superior y de un nuevo concepto religioso de heroísmo cristiano.

Así, en la *Canción de Rolando,* por ejemplo, vemos la antigua tradición en proceso de transformación bajo la influencia de nuevos ideales religiosos. Turpin, el arzobispo guerrero, aparece al lado de Rolando y Oliverio como una de las figuras centrales del poema, y su sermón a los francos, antes de la batalla, es una fiel expresión de la fusión de elementos heroicos y cristianos que van a constituir el ideal de los cruzados.

> Señores barones, Carlos nuestro rey nos trajo hasta aquí para esto;
> él es nuestro rey y podemos morir por él,
> ofreciendo un buen servicio a la cristiandad.
> Vais a entrar en batalla, todos estáis destinados a ella.
> Con vuestros ojos veis a los sarracenos,
> ¡pedid a Dios su gracia, confesando vuestros pecados!
> Para la salvación de vuestras almas yo os daré la absolución,
> así, aunque muráis, viviréis como mártires benditos,
> y ganaréis tronos de gloria en el sublime Paraíso.[1]

Sobre todo, como el profesor Faral ha señalado,[2] en el ciclo del Doon de Maguncia —el *Cantar de Raúl de Cambrai* y demás— encontramos un notable intento de poner de relieve el conflicto entre dos elementos tradicionales del guerrero feudal, la ley de la fidelidad y la ley de la venganza, la barbarie destructora y el heroísmo cristiano, el orgullo y la obediencia. Cada uno de los poemas en este ciclo está centrado en un acto de rebelión y venganza, acompañado de una larga secuela de violencia y afrenta para terminar en un acto de humildad y arrepentimiento. Así, Ogier el danés muere vistiendo el hábito monacal, Renaud de Montauban entra a trabajar con los albañiles de la iglesia de san Pedro en Colonia, e Ibert de Ribemont en *Raúl de Cambrai* construye siete iglesias como símbolos de su humildad en el sitio de los siete castillos que fueron los monumentos de su orgullo.

Se da, pues, un elemento genuinamente religioso en la épica francesa medieval, el cual llama particularmente la atención dados los antecedentes de ferocidad y barbarie a los cuales se opone frontalmente. Por lo demás, el cantar de gesta, en mayor medida que la antigua épica heroica del tipo de *Beowulfo* o el romance medieval tardío, carece de toda sofisticación literaria y refleja fielmente la mente de la sociedad feudal. Es la literatura del campamento en contraposición con la literatura de la escuela.

No debemos olvidar que la era de los cantares de gesta fue también la gran edad del humanismo medieval y la instrucción clásica, cuando cultivados hombres de letras como Hildeberto de Lavardin, Baudri de Bourgeuil, Marbod de Rennes y Juan de Salisbury modelaron su estilo sobre Ovidio y Cicerón, e intercambiaban eruditos epigramas y epístolas como hicieron los humanistas de la edad posterior. Estos hombres parecen pertenecer a una tradición diferente y a un mundo distinto al de los juglares que cantaban las sangrientas hazañas de sus héroes bárbaros a gente interesada únicamente en la guerra, y este contraste nos hace caer en la cuenta del dualismo subyacente a la primitiva cultura medieval y la anchura de la brecha que era preciso cubrir para que el clérigo y el guerrero medieval pudieran encontrarse en el terreno común de la cultura cristiana. Es cierto que las nuevas condiciones sociales y económicas que empezaron a desarrollarse en el siglo XI tendían a elevar el nivel de la cultura secular y a mitigar la barbarie de la sociedad feudal, pero esto no quiere decir que a medida que se atenuaba la barbarie de la sociedad ésta se volvía más cristiana. Por el contrario, las nuevas condiciones socioeconómicas favorecían nuevos ideales que hasta cierto punto eran incompatibles con las normas cristianas, haciendo posible que la sociedad feudal pudiera pasar del paganismo de la barbarie a una cultura todavía más pagana.

Pues de hecho, la evolución literaria que iba a transformar las normas de la sociedad feudal y a crear una nueva poesía vernácula y la nueva cultura secular no se originó en la cultura latino-cristiana de la Iglesia ni en la tradición heroica del feudalismo nórdico. Fue más bien un desarrollo exótico que surgió en la Francia meridional a la sombra de la avanzada y brillante cultura arábiga de España y del Mediterráneo occidental, a la cual debió probablemente algunos de sus rasgos característicos. Dicha cultura se muestra no solamente en un nuevo estilo de poesía, sino en nuevas formas de vida social y nuevos ideales de conducta moral. Ella creó una nueva actitud hacia la mujer, el nuevo culto del amor romántico y nuevos ideales de cortesía y caballerosidad que a tal grado influyeron en la configuración de la cultura medieval, que hoy parecen ser parte integrante de la misma. Con todo, no tiene raíces en el antiguo pasado medieval. No es cristiana ni germánica, ni tiene contacto con la tradición épica heroica que ha inspirado hasta hoy la literatura vernácula occidental.

Sería erróneo sostener la antigua idea que hace derivar la poesía de los trovadores y los nuevos ideales asociados con ella de la influencia del idealismo cristiano y del feudalismo nórdico. Esta influencia la vemos en los cantares de gesta, pero tiene su expresión no en el culto de la mujer y del amor romántico, sino en la exaltación de las virtudes heroicas y de los ideales de la cruzada. Pero aun esta módica influencia cristiana está ausente de la nueva poesía del Sur; no es que le falte idealismo y un código moral, sino que éstos no son los del cristianismo. Su forma exterior es enteramente mundana e igualmente opuesta al asceticismo del cristianismo medieval y a la simplicidad de la tradición nórdica, y encuentra su expresión, sobre todo, en el culto de la mujer y en el ideal romántico del amor, así como en el refinado código de cortesía y comportamiento caballeresco, el cual es rígido y paradójico a la vez.

Este nuevo movimiento literario y la cultura que encarnaba se extendieron con extraordinaria rapidez a través de Europa occidental en la segunda mitad del siglo XII. Su principal centro de difusión fue la corte de Angevin, en donde Leonor de Aquitania, nieta del primer trovador, fue su gran patrocinadora, en tanto que sus hijas, María de Champagne y Matilde de Sajonia, y su sobrina, Isabel de Vermandois, condesa de Flandes, contribuyeron decisivamente a su difusión. En estos círculos fue donde surgió la nueva épica cortesana que injertó las ideas y motivos de la literatura cortesana meridional en el tronco del Norte legendario, produciendo así los romances de Tristán y Lancelote y el resto del ciclo arturiano, la cual desplazó gradualmente a los cantares de gesta como modelo literario de la sociedad feudal.

En cierto sentido, esto significó un triunfo de la cultura sobre la barbarie, ya que enseñó a la nobleza feudal de los pueblos nórdicos nuevas normas de intercambio social y comportamiento civilizado. La brutal violencia del guerrero bárbaro, que aparece llanamente en los héroes de los cantares de gesta y las sagas nórdicas, cede gradualmente el lugar a los nuevos ideales del honor, la cortesía y el servicio a las damas. Pero en el aspecto religioso no hubo tal progreso. El nuevo espíritu no fue meramente a-religioso, sino potencialmente antiortodoxo y anticlerical.

No es mera casualidad que la cuna de la literatura y la cultura cortesanas haya sido también el centro de la herejía albigense y el primer país de Europa occidental que se rebela contra la unidad religiosa de la cristiandad.

Por otra parte, es cierto que nada podría parecer, a primera vista, más incongruente con la "alegre sabiduría" de los trovadores que el ascetismo antimundano de los cátaros. Éstos son, sin embargo, y hasta cierto punto, fenómenos paralelos. Ambos fueron brotes exóticos sin raíces en la cultura cristiana, pero encontraron clima favorable en la brillante y precoz sociedad de Languedoc.

Por lo demás, nuestro conocimiento del catarismo medieval es tan escaso que no nos permite rastrear sus relaciones con la literatura contemporánea, pero no creemos que sea posible excluir del todo que exista en la literatura cortesana una tradición esotérica y antiortodoxa, tal como sostenía Luigi Valli en sus ingeniosas y frecuentemente extravangantes teorías sobre el lenguaje secreto de Dante en su *Fedeli d'Amore.*[3] Ciertamente, los centros de la nueva poesía, tanto en la Francia como en la Italia meridionales, fueron también centros de desafección a la Iglesia, y la filosofía subyacente al misticismo erótico del *dolce stil nuovo* en Toscana debía más a las especulaciones de los averroístas y al misticismo islámico que a la tradición ortodoxa del escolasticismo occidental.

Un signo de la vitalidad e influencia cultural de la religión del Medievo consiste en que logró asimilar esta nueva tradición literaria y hacer de ella el instrumento de sus propios ideales espirituales.

La tradición cortesana, en vez de secularizar la cultura medieval, se volvió cristiana ella misma. Vemos esto, principalmente, en el desarrollo de la tradición medieval de la caballería. Esa tradición tuvo sus orígenes en los ideales y las instituciones militares de la

casta guerrera feudal, pero adquirió de la tradición cortesana del Sur un código de modales y un tipo común de cultura que transformaron al caballero de simple guerrero en un gentilhombre y en un hombre de mundo. Mas la caballería medieval, en su mejor momento, fue mucho más que eso. Fue una institución consagrada mediante ritos religiosos y dedicada al servicio de Dios y a la defensa de la Santa Iglesia.

Este concepto religioso de la caballería está ya implícito en el movimiento de la cruzada, el cual encuentra su mejor expresión en las nuevas órdenes militares cuyos ideales fueron formulados por san Bernardo en su obra *En honor de la nueva caballería;* finalmente, en el siglo XIII, tal concepto queda vinculado orgánicamente a las instituciones clásicas de la caballería medieval, como lo muestra el ceremonial religioso por medio del cual se creaba a un caballero y por el carácter religioso de los compromisos que él juraba cumplir.

Este mismo proceso de desarrollo se refleja en la literatura de la sociedad feudal y en la evolución de la épica medieval. Los cantares de gesta representan, como hemos visto, el heroísmo bárbaro del feudalismo nórdico matizado ya de los ideales cristianos. El desarrollo de la épica romántica realizado por Cristián de Troyes y por los autores de *Tristán* señala la introducción de una nueva literatura cortesana en el norte de Europa y también el desarrollo de nuevas formas de cultura secular. Pero esta nueva literatura, sea en sus formas épica o lírica, carece de la inspiración religiosa que, a pesar de su rudeza, poseen los cantares de gesta. Se trata de un desarrollo artificial y exótico que no tiene contacto con los más profundos elementos del alma occidental. De ahí que en el siglo XIII encontremos un intento deliberado de moralizar la tradición cortesana infundiendo elementos del idealismo religioso en el romanticismo secular de la épica cortesana. El resultado de esto se puede ver en el misticismo romántico de la leyenda del Cáliz, y sobre todo en el gran ciclo prosaico de *Lanzarote del Lago,*[4] el cual fue compuesto probablemente bajo influencia cisterciense en el primer cuarto del siglo XIII, entre 1220 y 1225. Aquí, todo el material del romance arturiano es refundido de acuerdo con el concepto religioso de la caballería, y el motivo cortesano del amor romántico es subordinado a la alegoría religiosa de la *búsqueda del Cáliz,* símbolo de una idea espiritual.

La misma tendencia a espiritualizar la épica cortesana infundiéndole un motivo religioso aparece en Alemania en el *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach, mientras que aun la lírica cortesana, la cual en Francia retuvo su carácter secular hasta el fin, adquiere a través de la obra de Walter von de Vogelweide una nueva profundidad de pensamiento y de sentimiento religioso que la eleva por encima de la artificialidad formal del grueso de la poesía cortesana, tanto provenzal como francesa.

En verdad es un hecho digno de ser notado que esta moralización de la tradición cortesana por la introducción de motivos religiosos represente, en cada uno de los casos que hemos mencionado, una positiva ganancia desde el punto de vista literario. En cambio, en la literatura posterior al Renacimiento ello sucedió rara vez; la literatura edificante no es por lo general buena literatura, y el intento de dar a una buena historia una buena moral casi siempre resulta fatal para ambas. Todavía, en el caso de la leyenda

de *Arturo* encontramos al autor de la prosa *Lancelote* refundiendo sin miramiento una serie de relatos románticos de amor y aventura en favor de la religión y la moral y haciéndolo con notable éxito, ya que la introducción del motivo religioso otorga a todo el ciclo una unidad artística y un significado espiritual que nunca antes había tenido.

Así, vemos cómo la tradición cortesana, a pesar de sus orígenes puramente seculares y sus tendencias hasta cierto punto contradictorias, fue puesta gradualmente en relación con el pensamiento religioso e incorporada a la unidad espiritual de la cristiandad medieval. Es cierto que la literatura caballeresca está tan alejada de la vida real que es difícil sacar conclusiones definitivas sobre su relación con la cultura medieval. Es mucho más significativo el testimonio de la nueva literatura vernácula religiosa que hace su aparición en el siglo XIII, pues ésta es quizá la más vital y espontánea expresión del alma medieval. El rasgo característico de esta literatura es el uso que hace de las formas e ideas de la tradición cortesana para expresar la experiencia religiosa, transformando el romanticismo en misticismo y la caballería en devoción religiosa.

La raíz de este proceso puede verse en san Francisco, quien experimentaba una instintiva atracción hacia el idealismo romántico de la literatura cortesana. A diferencia de otros grandes líderes religiosos de la Edad Media, san Francisco era ajeno a las tradiciones latinas de la cultura eclesiástica; él pertenecía al mundo nuevo de las ciudades-Estado italianas, un mundo que estaba desbordando ya las tradiciones semibizantinas de la antigua Italia, pero que aún no estaba consciente de las nuevas formas de vida social y cultura secular que iban a encontrar expresión en la edad del Renacimiento. Podemos ver por la literatura vernácula de la centuria siguiente —por ejemplo, en los sonetos de *Folgore de san Gemignano—,* cómo la sociedad aristocrática de las nuevas ciudades comerciales adoptó la moda de las cortes feudales, y cómo se esforzaba por superarlas en magnificencia y ostentación, y de semejante manera el mismo san Francisco en su juventud fue atraído y fascinado por los ideales de la caballería cortesana que, a través de los Alpes, se filtraban a la península italiana.

Su conversión, empero, lejos de empujarlo a abandonar estos ideales para entregarse al ascetismo monástico tradicional, le dio un nuevo significado que inspiró toda su misión religiosa. Sus ideales de fraternidad se fundaban más en los de la caballería romántica que en los del monaquismo benedictino. Este ideal era el de una orden de caballería espiritual dedicada al servicio de la Cruz y al amor de la Señora Pobreza. Los frailes eran sus “Hermanos de la Mesa Redonda”, “Juglares de Dios”, y eran enviados como *Caballeros Aventureros* por los caminos de Dios, realizando hazañas de valentía espiritual, sin retroceder ante ninguna penalidad o peligro y encontrando su recompensa en el servicio del amor. Así, los ideales cortesanos de galantería, gozo, generosidad y amor romántico encontraron una nueva aplicación religiosa, de la cual la vida del mismo san Francisco fue la perfecta expresión y aparece ya en forma literaria en los escritos de los primeros franciscanos, especialmente en el *Sacrum Commercium [Santo Intercambio],* que describe el galanteo de san Francisco a la *Señora Pobreza* en la forma de un romance simbólico.

En el curso del siglo XIII esta adaptación religiosa de la literatura cortesana y del idealismo caballeresco se extendió —sea por la influencia franciscana o por un movimiento espontáneo— de un extremo al otro de la cristiandad. Uno de los primeros y mejor logrados ejemplos se dio en Flandes, en los escritos de la desconocida beguina Hadewych, quien compuso sus poemas místicos en la forma y el espíritu de la lírica cortesana hacia la mitad de dicho siglo. Otro ejemplo del mismo periodo es la famosa mística germana, Matilde de Magdeburgo. En Italia tenemos al gran poeta franciscano Jacopone da Todi, quien usa el lenguaje apasionado de los poetas románticos para cantar las alabanzas del Amor Divino. Pero sobre todos descuella el fundador de la literatura catalana, Raimundo Lulio, quien fue a un tiempo poeta, filósofo y místico y encarna el ejemplo supremo de esta tendencia; su refinado romance místico, *Blanquerna,* reúne todos los aspectos del nuevo movimiento literario: el misticismo, la caballerosidad, el romanticismo y los influjos de la cultura musulmana.[5]

Esta literatura es de un interés excepcional para el estudioso de la religión medieval, ya que en ella se encuentran los comienzos del gran movimiento místico que alcanzó su pleno desarrollo en el siglo XIV, y que ha sido discutido en capítulo anterior. Mientras que este movimiento fue, por una parte, de carácter docto y especulativo, basado en la metafísica de los escolásticos dominicos y en el neoplatonismo cristiano del Seudo-Dionisio, por la otra estuvo vinculado con la tradición vernácula de la cultura secular y con el atractivo del espíritu franciscano. Estos dos elementos coexisten ya en los escritos de Jacopone da Todi y Raimundo Lulio, y reaparecen en plenitud en el misticismo dominico-germánico del siglo XIV con Enrique Suso, quien incorporó la tradición de Eckhart en el estilo de la literatura cortesana. Más aún, encontramos esta tradición cortesana simultáneamente transfigurada —a un tiempo espiritualizada y popularizada— como elemento importante en la formación de la nueva poesía vernácula que comenzaba a hacer su aparición en Inglaterra.

Sin embargo, la influencia de la religión medieval en la tradición literaria de la cultura cortesana no sólo se manifiesta en la adaptación de esta tradición al servicio del misticismo vernáculo y de la piedad popular, sino que también desempeña un papel esencial en la formación del más grande genio literario de la Edad Media. La primera poesía de Dante señala el coronamiento y la consumación de la tradición cortesana en su forma más lograda y exquisita, y aun en la *Divina comedia* él reconoce su deuda con los maestros provenzales e italianos de la poesía galante, Arnaut Daniel y Guido Guinicelli. Sin embargo, a medida que madura el genio de Dante, trasciende los límites de la tradición cortesana y se torna más clásico y más cristiano. La señora del *Convivio,* y quizá también la Beatriz de la *Vita Nuova,* pertenecen al extraño mundo crepuscular en el cual las abstracciones de la metafísica averroísta aparecen vestidas de las formas de la poesía amorosa provenzal, y el retorno de Dante de la extraña dama del *Convivio* a la Beatriz celestial de la *Divina comedia* marca el progreso de su pensamiento del exótico mundo medio oriental de los poetas cortesanos a la tradición central de la cultura cristiana. Virgilio es el representante de la tradición clásica y es quien conduce a Dante en

su peregrinar espiritual, y es a él, más que a Arnaut y a Guido, a quien Dante reconoce como su verdadero maestro.

> *Tu se' lo mio maestro e il mio autore,*
> *Tu se' solo colui, da cui io tolsi*
> *Lo bello stile che m'ha fatto honore.*
>
> [Tú eres mi maestro y mi autor,
> Tú solo eres de quien yo tomé
> el bello estilo que me ha dado honor.]

De esta suerte, el gran poema de Dante representa el coronamiento y la síntesis de las tradiciones literaria y religiosa de la Edad Media, síntesis que integra todos los elementos vitales de la cultura medieval. La teología cristiana, la ciencia y la filosofía de los árabes, la cultura cortesana de los trovadores, la tradición clásica de Virgilio, el misticismo del Seudo-Dionisio, la piedad de san Bernardo, el espíritu reformador franciscano, el orden jurídico romano, el sentimiento nacional italiano y el universalismo cristiano, todos estos elementos encuentran su lugar en la estructura orgánica del pensamiento del poeta y en la unidad artística de su obra. Al mismo tiempo, la *Divina comedia* refleja fielmente la crisis de la etapa final de la Edad Media y la incapacidad de la cristiandad medieval para vencer las fuerzas centrífugas que ya habían comenzado a destruir su unidad. Es verdad que Dante está en favor del ideal del universalismo católico contra la autoafirmación territorial y eclesiástica de las nuevas monarquías nacionales. Pero él ya no ve más en el papado al representante del universalismo cristiano y al líder de la reforma católica. A sus ojos, el papado se encuentra cautivo del secularismo y de su subordinación a la monarquía francesa. En consecuencia, considera al Imperio, más que al papado, como garante del orden cristiano universal y de la liberación de la Iglesia de su estado de servidumbre.

Mas el ideal de Imperio de Dante no guarda relación con la historia ni con la realidad. Su emperador no es el Enrique VII real, sino un figura apocalíptica, el Mesiánico DVX, cuya venida prenuncia en un arranque de inspiración profética en la gran visión del Paraíso Terrenal en los cantos conclusivos del *Purgatorio.* Pero el Príncipe que en realidad iba a venir fue una figura muy diferente; fue el *Príncipe* de Maquiavelo, quien, después de todo, fue el descendiente lineal del Can Grandes y de Castruccio Castracanes, en el cual Dante había puesto su confianza. Así, el concepto de Estado mundial de Dante, que debía ser la perfecta encarnación de la *humana civilitas* y debía poner en acción todas las potencialidades de la naturaleza humana, no tenía relación alguna con la realidad política o con los hechos históricos de su época. Ello fue la última vislumbre de aquella visión de unidad espiritual que había inspirado a la mente medieval durante 900 años y había guiado el desarrollo de la cultura medieval desde sus orígenes, en los tiempos de san Agustín y Prudencio, a través de la época de Alcuino y de Carlomagno, de Nicolás I y Otón III, a su plena y todavía incompleta realización en la cristiandad del siglo XIII.

Hemos dicho una realización incompleta porque, por una parte, jamás una sociedad o cultura ha realizado las aspiraciones de sus hombres más eminentes y, por otra, el ideal cristiano tiende a trascender todas las formas culturales. Sin embargo, nunca ha habido una edad en la cual el cristianismo haya alcanzado una más lograda expresión cultural como el siglo XIII. Europa no ha visto un héroe cristiano más grande que san Francisco de Asís, un pensador cristiano más grande que santo Tomás de Aquino, un poeta cristiano más grande que Dante y quizá ni un gobernante cristiano más grande que san Luis, rey de Francia.

No afirmo que el nivel general de la vida religiosa haya sido más alto en esta época que en otras, o que el estado de la Iglesia haya sido más saludable; menos aún sostengo que los escándalos hayan sido más raros o los males morales menos obvios. Lo que se puede afirmar es que en la Edad Media, más que en otros periodos en la vida de nuestra civilización, la cultura europea y la religión cristiana existieron en un estado de simbiosis. En efecto, las más altas expresiones de la cultura medieval —sea en arte, en letras o en filosofía— fueron religiosas, y los más grandes representantes de la religión medieval fueron también líderes en el campo de la cultura. Por supuesto que este estado de cosas no es inevitable. También se puede argüir que la dualidad religión-cultura que se dio bajo el Imperio romano, y por lo general también en la era moderna, ha sido la situación normal del cristianismo. Sin embargo, la otra alternativa, a saber, la de una cooperación y colaboración entre religión y cultura, bien puede ser el sistema ideal, y desde este punto de vista el logro medieval no ha sido sobrepasado por ninguna otra edad.

---

[*] Título original: “The Literary Development of Medieval Culture” en *Medieval Essays,* cap. IX, 1934-1953.

[1] *Canción de Rolando,* vv. 1127-1135.

[2] Cfr. Bédier, y Hazard, *Histoire de la Littérature Française,* I, p. 14.

[3] L. Valli, *Il Linguaggio Segreto di Dante e dei Fedeli d’Amore,* Roma, 1928.

[4] Es una trilogía que consta del *Libro de Lanzarote,* la *Búsqueda del Sagrado Cáliz* y la *Muerte de Arturo.* Estamos de acuerdo con la opinión del profesor F. Lot, quien en su *Étude sur le Lancelot en prose* (1918) atribuye toda la trilogía a un solo autor. Otros eruditos la consideran como obra colectiva.

[5] Lulio hace referencia explícita a los sufíes como modelo del místico *Libro del amigo y del amado,* el cual señala la culminación de toda la obra.

XVII. LA CRISIS RELIGIOSA DE LA CULTURA MEDIEVAL[*]

A TRAVÉS DEL PERIODO DEL QUE SE HA HABLADO EN LOS CAPÍTULOS que preceden, la vida espiritual de la cultura occidental estuvo dominada por el movimiento de reforma religiosa, el cual llegó a su madurez en la segunda mitad del siglo XI. La emancipación de la Iglesia del control imperial y feudal y la afirmación de la primacía del poder espiritual liberó fuerzas espirituales y creó la nueva sociedad internacional de la cristiandad medieval. Pocos historiadores de la Edad Media han hecho justicia a la importancia del movimiento de reforma como influjo dinámico y continuo sobre la cultura medieval.

Aquellos que muestran simpatía hacia la cultura medieval han sido impresionados por la unidad religiosa y la armonía de la cristiandad en esa época, mientras que sus críticos siempre han hecho hincapié en su tradicionalismo y su ciega obediencia a la autoridad eclesiástica. Ninguno de los dos bandos ha prestado suficiente atención al elemento de conflicto que caracterizó a los siglos creativos de la Edad Media, pues el gran debate que comenzó con el movimiento reformador del siglo XI no fue un conflicto eclesiástico-político temporal que habría terminado en el año 1122 mediante el Concordato de Worms, sino que fue heredado de una generación a otra y pasó de uno a otro país durante todo el transcurso de la historia medieval. Y los siglos creativos de la cultura medieval debieron su unidad no a la ausencia de contiendas, sino al hecho de que el partido reformador, que fue el factor dinámico de la cultura medieval, alcanzó por algún tiempo una posición de liderazgo cultural mediante su alianza con el elemento gobernante en la Iglesia. Cuando esta alianza se rompió, hacia el fin del siglo XIII, la unidad espiritual y el poder creativo de la cultura medieval se debilitaron gradualmente.

Sin embargo, durante los siglos XI y XII el movimiento reformador fue un principio de unidad más que de división. Dicho movimiento unió los elementos más activos de la sociedad cristiana en un programa común en torno a un común centro de unidad; al mismo tiempo, rompió las barreras de la privilegiada clase feudal y del particularismo territorial y abrió nuevas oportunidades de liderazgo espiritual y libre elección a las vocaciones individuales. Sacó al monje de su claustro, al obispo de su diócesis y al caballero de su feudo, haciéndolos conscientes a todos de su responsabilidad en la vida social de la cristiandad y de su participación en una causa común.

Este ensanchamiento del horizonte puede verse en primer lugar en los nuevos movimientos monásticos que precedieron y contribuyeron decisivamente al movimiento general de reforma. La edad de la reforma se distinguió por un nuevo tipo de monasticismo que fue característico de la cristiandad occidental. Con objeto de llevar a cabo la obra de la reforma monástica, fue necesario sacrificar la autonomía tradicional de cada monasterio y organizar las diversas comunidades reformadas bajo la dirección y jurisdicción de una casa matriz. El más notable ejemplo de esta tendencia fue el

movimiento cluniacense, el cual organizó toda una jerarquía de comunidades monásticas bajo el absoluto control del abad de Cluny. En tiempos de san Hugo (1049-1109) hubo más de 800 monasterios en Francia, Italia, Alemania y España afiliados a Cluny; por ello la congregación llegó a ser un gran poder en la vida de la cristiandad. Este proceso de organización avanzó todavía más a través de los nuevos movimientos monásticos que surgieron a principios del siglo XII, sobre todo el de los cistercienses, tal como fue organizado por san Esteban Harding al comienzo del siglo, el cual fue la primera *orden* religiosa genuina en el sentido propio del término. Lo primero que una *orden* establece es el principio de control corporativo mediante un capítulo anual general de toda la congregación y un sistema de visita e inspección mutua. Así, la abadía ya no fue más un fin en sí mismo, sino que fue parte de un todo más grande, el cual a su vez fue un órgano de la sociedad universal de la cristiandad.

Esta tendencia hacia la socialización del ideal monástico fue a un mismo tiempo causa y efecto del movimiento reformador. La reforma eclesiástica fue una realización monástica y tuvo sus más desinteresados y competentes auxiliares en el sector monástico de la Iglesia. San Pedro Damián, Humberto de Moyenmoutier, san Hugo de Cluny, Lanfranco y san Anselmo, Ricardo, abad de san Víctor en Marsella, y muchos más, fueron monjes que dejaron sus claustros para trabajar por la reforma de la Iglesia. El papa Urbano II, que condujo con éxito el programa reformador y fue también quien lanzó la primera cruzada, había sido antes prior de Cluny. Y en el siglo XII la tradición de la reforma monástica halla su mejor representante en san Bernardo, quien a un tiempo encarnó los ideales ascéticos del monaquismo cisterciense y la más grande figura en la vida pública de su época. No obstante su profunda devoción a los ideales monásticos de contemplación y penitencia, fue también un gran hombre de acción del tipo de Gregorio VII. Su influencia se hizo sentir siempre que los intereses de la cristiandad estuvieron en juego, para poner fin al cisma papal de 1130 a 1138, para restaurar la paz entre los príncipes cristianos y para lanzar la segunda cruzada. Sobre todo, fue el campeón del ideal gregoriano de reforma espiritual sin concesiones, y aplicó los principios de los reformadores del siglo XI a las nuevas circunstancias.

La victoria de la Iglesia creó nuevos problemas y nuevas tentaciones. En la medida en que la autoridad espiritual del papado se encarnó en un concreto sistema de gobierno internacional, éste se vio precisado a emplear también medios temporales, en particular un sistema de rentas y finanzas públicas. Y puesto que todavía no existía un sistema de impuestos eclesiásticos, el pontificado medieval, al igual que el Estado medieval, se sintió en la necesidad de usar sus derechos jurisdiccionales como fuente de ingresos, un sistema que inevitablemente condujo al abuso y la explotación de las iglesias locales por parte de los representantes de la curia pontificia.

Por estos abusos, san Bernardo lanzó severas críticas a la administración pontificia en su gran tratado *De Consideratione,* que dirigió a su discípulo, el papa cisterciense Eugenio III. Él lamenta el hecho de que las quejas y litigios hayan convertido a la curia papal en un juzgado civil.

> El palacio [papal] resuena con las palabras de las leyes, mas no las leyes del Señor, sino las de Justiniano. ¿No es acaso la ambición de enriquecimiento el objeto de toda esa laboriosa práctica de las leyes y los cánones? ¿Acaso toda Italia no se ha convertido en abismo insaciable de rapacidad y avaricia por las ventajas que ofrece? De tal suerte que la Iglesia se ha vuelto una cueva de ladrones llena del botín de los traficantes.[1]

Contra estos males de la curia pontificia y su tendencia hacia un imperialismo eclesiástico que hacía del papa el sucesor más de Constantino que de Pedro, san Bernardo levanta el ideal reformador de la misión profética y apostólica de un auténtico papa, quien ha sido puesto sobre las naciones para destruir y arrancar, para construir y plantar, "misión ésta —escribe san Bernardo— que sugiere más el trabajo duro del campesino que el boato del gobernante. Pues si tú vas a realizar el trabajo de un profeta, necesitas más una azada que un cetro".[2]

En todo esto san Bernardo estaba muy lejos de cualquier pretensión de disminuir la autoridad del papado. De hecho, nunca han sido afirmados los derechos del papado con más vehemencia como en los pasajes conclusivos de este tratado. Sus reproches fueron dirigidos únicamente contra las tendencias secularizantes que acompañaron el crecimiento del poder eclesiástico y su centralización y que produjeron la misma confusión entre la autoridad espiritual y el poder temporal que ya se había dado con el antiguo Estado-Iglesia imperial de Carlomagno, contra el cual se habían rebelado los reformadores. La victoria del papado y el debilitamiento del poder imperial o real sobre el clero no produjo un cambio fundamental en la naturaleza misma de la Iglesia medieval en cuanto a sus aspectos feudal y territorial. Así como antes los grandes magnates eclesiásticos habían usado el control imperial o real de la Iglesia para aumentar su poder político y su riqueza, así ahora usaban la libertad eclesiástica y sus títulos de jurisdicción independiente con objeto de reforzar aún más su posición. Un historiador norteamericano ha escrito a este propósito:

> Ciertamente, ni el Estado y ni siquiera la Iglesia, ninguno de ellos fue el vencedor de la gran controversia. Los obispos-príncipes, los abades guerreros germanos, con sus maneras mundanas, con sus rostros severos, sus intereses políticos, dueños de las tierras de la Iglesia, que eran en realidad verdaderos feudos eclesiásticos, y los señores feudales germanos fueron los efectivos ganadores en esta contienda.[3]

La perplejidad y frustración de los reformadores ante esta trágica confusión aparece con bastante claridad en Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), uno de los principales representantes del partido espiritual en la Iglesia germánica durante el siglo XII. Él se mantuvo fiel a la causa del papado en el conflicto de las Investiduras y, durante la gran lucha entre el emperador Federico I y el papa Alejandro III, sufrió persecución y exilio por razón de sus principios. Pero, al mismo tiempo, censuraba las ideas del partido papal extremista que afirmaban el poder directo del papado sobre el Imperio. En su última obra, que tituló *De Quarta Vigilia Noctis* y que escribió en el destierro dos años antes de morir, se preocupa, como san Bernardo, por los peligros que amenazan a la Iglesia a causa de la avaricia y ambición de sus gobernantes. Él veía que el fin se acercaba no por una desgracia externa o una persecución, sino por la corrupción interior por la "judaica y pagana avaricia que impera en todos los reinos de Cristo" y que hace de Roma una

segunda Babilonia. En su desesperación, anhela una pronta venida de Cristo como la única esperanza para la Iglesia. Así él invoca al Señor:

> Ven pues, Señor Jesús, ven a tu rebaño, la Santa Iglesia, la cual padece gravemente en esta cuarta vigilia de la noche; ven, oh Señor, reina en medio de tus enemigos, los falsos sacerdotes que venden y roban en tu casa y los príncipes que tiranizan en el nombre de Cristo. Ven, Salvador Jesús, realizando la salvación en medio de la tierra y en medio de la Iglesia, poniendo paz entre el Reino y el Sacerdocio.[4]

Este sentido de crisis inminente, de la urgente necesidad de reforma moral y renovación espiritual, recorre todo el pensamiento religioso del siglo XII. Esta centuria, que nos parece la edad de oro del catolicismo medieval, la edad de san Anselmo y san Bernardo, la era de las cruzadas y las catedrales, de las nuevas órdenes religiosas, de las nuevas escuelas, aparecía oscura a los contemporáneos con la amenaza de una inminente condena. Su actitud puede resumirse en las líneas iniciales del poema de Bernardo de Morlais titulado *De Contemptu Mundi [Sobre el desprecio del mundo]*.

> *Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus,*
> *Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus.*
>
> [Los tiempos son pésimos, vigilemos en este momento extremo,
> he ahí al Juez supremo que llega amenazador…]

Esta preocupación con ideas apocalípticas es característica de las mentes del siglo XII. Aparece de forma cruda y popular en el drama vernáculo alemán del Anticristo *(c.* 1150) así como en el erudito *Mundo de la Historia* de Otón de Freising y en el simbolismo teológico de Ruperto de Deutz (?-1135), Gerhoh de Reichersberg, Honorio Augustodunense *(c.* 1120) y Anselmo de Havelberg (?-1158). Sobre todo, dicha preocupación encuentra expresión en las visiones y profecías de Hildegarda de Bingen (1098-1179), una de las mentes más originales del siglo XII y la primera de las profetisas de la Edad Media —las dos santas Matildes, santa Ángela, santa Brígida y santa Catalina de Siena—. Y alcanza su culminación final en Joaquín de Flora (?-1202), abad de Calabria, quien anunció el advenimiento de una nueva era, la edad del Espíritu y el Eterno Evangelio, en la cual la Iglesia será renovada en la libertad de espíritu bajo la conducción de la nueva orden de los Contemplativos Espirituales.

Estas tendencias de ningún modo fueron señal de decadencia religiosa o cultural. Por el contrario, muestran cuán profundamente se conmovió el espíritu de la gente por el despertar religioso y la creencia en una inminente *nueva era.* Estas creencias no estuvieron confinadas a la gente educada, es decir, a los líderes del movimiento reformador: miembros del clero y de órdenes monásticas, sino que ya habían comenzado a difundirse entre la nueva sociedad que se estaba formando en la ciudad medieval. Hacia mediados del siglo XI (1058), en Milán y en ciudades de Lombardía el movimiento reformador se había identificado con la revuelta de la facción popular en contra de los obispos y la nobleza gobernante, y medio siglo después, en los Países Bajos, el escritor

antigregoriano Sigeberto de Gembloux se queja de la propaganda revolucionaria que se difundía en los talleres y las fábricas contra el orden establecido en la Iglesia y el Estado, la cual erigía a gente común en jueces del clero y también negaba validez a los sacramentos administrados por sacerdotes casados o simoniacos.[5]

Esta firme denuncia de la mundanidad y corrupción existentes en la Iglesia por parte de los reformadores y, más aún, la negación de la validez de las órdenes y de los sacramentos de los clérigos no reformados, por parte de los representantes extremos del movimiento reformador, como Humberto de Moyenmoutier, recuerdan el inflexible rigorismo que caracterizó a las antiguas herejías occidentales, como el novacianismo y el donatismo. Así, no es de sorprender que el movimiento reformador coincidiera con la reaparición de la herejía y la actividad sectaria en Occidente, y que haya habido cierta confusión entre los dos movimientos, como se ve en el caso del sacerdote de Schere que fue quemado en Cambrai, en el año 1077, acusado de hereje y alborotador del pueblo, no obstante que era considerado por el papa Gregorio VII como ortodoxo defensor de la causa de la reforma. De manera semejante, el movimiento patarino en el norte de Italia, que se inició en estrecha alianza con la reforma de la Iglesia, con el tiempo se contaminó de elementos heterodoxos, de tal suerte que el nombre *patarino* llegó a significar *hereje* en el lenguaje popular italiano.

También podemos ver cómo se efectuó el paso de la ortodoxia a la herejía en el caso de Arnoldo de Brescia, discípulo de Abelardo y adversario de san Bernardo, quien fue un personaje de gran relieve en la sociedad italiana en la primera mitad del siglo XII. Él, en un principio, quedó implicado en el conflicto entre el *comune* y el obispo de Brescia, una lucha que, como en Milán en el siglo anterior, comenzó por la alianza entre *el comune* y los reformadores contra el obispo imperialista, pero que se prolongó aun después de la elección de un obispo reformador apoyado por Roma. En opinión de Arnoldo, la causa real del conflicto era el poder temporal del obispo y la riqueza de la Iglesia, y la verdadera solución debía encontrarse en un retorno a la pobreza de la Iglesia primitiva. En esto, él no fue más allá que muchos reformadores ortodoxos, como el papa Pascual II, quien en el año 1111 intentó resolver el conflicto con el Imperio, ofreciendo abandonar completamente la autoridad y los privilegios de la Iglesia en el campo de lo temporal. Pero Arnoldo fue más allá al afirmar que los sacerdotes que tenían propiedades o ejercían autoridad temporal no podían salvarse, de ahí que todo lo concerniente al orden temporal debería ser entregado al príncipe y a los laicos, y la Iglesia debería volver a un estado de pobreza evangélica.

Juan de Salisbury, quien da una relación notablemente imparcial de la carrera de Arnoldo, dice que lo afirmado por éste se halla en perfecto acuerdo con los ideales cristianos, pero que no era factible en la vida real,[6] y mientras Arnoldo estuvo desterrado en Francia y Zurich, fue considerado como un mero idealista espiritual ajeno a la vida práctica. Pero cuando regresa a Italia y Roma, hacia 1147, vuelve a encontrarse en un ambiente revolucionario muy favorable a la propagación de sus ideas. En 1143 *el comune* de Roma se rebeló contra el papa y proclamó la restauración de la República. Esto fue una manifestación del mismo movimiento comunal que empujó a las ciudades

lombardas a levantarse contra la autoridad episcopal. Pero Roma era un caso distinto, su obispo era también el pastor de toda la cristiandad y la ciudad era la heredera y la encarnación de la tradición inmemorial de la Antigüedad clásica. Por tal razón, la rebelión del *comune* de Roma traía consigo, inevitablemente, un conflicto con fuerzas internacionales; sus pretensiones de independencia civil tocaban los intereses del papado en su centro vital, en tanto que la reasunción del venerable título *Senatus, Populusque Romanus (SPQR)* (el Senado y el Pueblo de Roma) era un desafío al Imperio germánico.

Las teorías de Arnoldo de Brescia, que tenían un origen puramente religioso, ofrecieron al *comune* revolucionario una eficaz justificación ideológica para su lucha con el papado, y por cerca de siete años el reformador se lanzó con alma y corazón a la lucha, viniendo a ser el gran apologista de la causa republicana. Mas su intento de pactar una alianza entre *el comune* romano y el emperador a expensas del papado resultó un fracaso. La resistencia romana se desplomó ante el poder militar de Federico *Barbarroja.* El emperador germano puso al reformador en manos del papa inglés Adrián IV para ser ejecutado como hereje, justamente al mismo tiempo que Federico era coronado emperador.

Así la carrera de Arnoldo resulta típica no solamente por la asociación entre las nuevas fuerzas sociales y el idealismo religioso de reformadores extremistas, sino también por el intento de la *inteligentsia* italiana de revivir una alianza entre el patriotismo cívico de las ciudades italianas y las antiguas tradiciones de la Roma clásica.

La misma tendencia se manifestó en el movimiento gibelino italiano posterior —en Dante y Cola di Rienzo y también en Petrarca—; en todos ellos vemos la misma desproporción entre los designios espirituales y los medios políticos. Esta contradicción entre la idealización romántica de “la sagrada ciudad de Roma, la señora del mundo, la forjadora y madre de todos los emperadores”, y el total fracaso del partido republicano para enfrentar las realidades políticas, encuentra una dramática aunque cómica expresión en la entrevista que reporta Otón de Freising entre la diputación del Senado y el emperador Federico, en el año 1155, en la cual cada parte se consideraba a sí misma como la única heredera de la tradición de la antigua Roma.[7] Sin embargo, el patriotismo cívico de los *comuni* italianos fue una fuerza real, como Federico I lo experimentó cuando la caballería nórdica fue vencida en Legnano en torno al *carroccio* de san Ambrosio por las fuerzas de la Liga Lombarda.

Y, de la misma manera, a pesar de la índole impracticable del programa de Arnoldo de Brescia, el idealismo revolucionario de los reformadores religiosos fue una fuerza real que representó un serio reto al orden tradicional de la Iglesia. Durante la segunda mitad del siglo XII, la Iglesia en el norte de Italia y el sur de Francia era amenazada por el rápido incremento de movimientos heréticos y sectarios, los cuales iban del dualismo oriental de los cátaros, los representantes occidentales de los *bogomiles,* pasando por los arnoldistas, speronistas y lombardos, a los *pobres de Lyon* y los *humiliati,* los cuales, en su origen, fueron movimientos laicos ortodoxos por una radical reforma religiosa, pero entraron en conflicto con las autoridades locales y luego, en forma gradual o parcial, cayeron en la herejía y el cisma. Estos movimientos fueron particularmente activos entre

las nuevas clases urbanas, como se puede ver por la forma en que el nombre *textores* (tejedores) adquirió un significado sectario. Pero ellos también atraían a los elementos anticlericales de la nobleza y de la clase gobernante en los municipios. Por ejemplo, la herejía de Hugo Speroni, la cual ha sido recientemente conocida por el descubrimiento del tratado de Vacario,[8] el pionero de los estudios jurídicos en Inglaterra, fue el resultado de las teorías privadas de un connotado jurisperito y cónsul de Placencia mientras que en Languedoc algunos de los nobles más distinguidos, como la familia Esclamonde de Foix, la viuda de Jourdain de l'Isle Jourdain, fueron cátaros practicantes.

Por lo general, los papas mostraron una mayor comprensión de la importancia de estos desafíos que los emperadores Hohenstaufen respecto del espíritu revolucionario de los municipios. Ellos reconocieron desde el comienzo que el movimiento sectario implicaba dos elementos esencialmente distintos, que requerían dos diferentes métodos de tratamiento. Por una parte, la herejía cátara o albigense no era un movimiento reformista, ni siquiera una forma heterodoxa de cristianismo. El catarismo señalaba la reaparición de una antigua religión oriental, tanto o más alejada del cristianismo que la religión islámica. En consecuencia, el papado usó el mismo método que había empleado ya contra los musulmanes —el de la cruzada—, así como un llamado a los príncipes cristianos a usar su poder en defensa de la fe, recurso éste que debía ser complementado por una campaña misionera para la reconversión de las regiones afectadas por la herejía y, finalmente, por una ley represiva que dio origen a la Inquisición.

Esto marca una radical separación de la teoría tradicional, expresada en la sentencia de san Bernardo: *Fides suadenda est, non imponenda* [la fe es por persuasión, no por imposición], y se debió principalmente a la influencia del renovado estudio del derecho romano, ya que Inocencio III en 1199 equiparaba la herejía a la traición, bien que esto se conciliaba con la práctica del Estado medieval, tanto en Oriente como en Occidente, siguiendo el precedente de la antigua legislación civil representada por el Código Teodociano.[9] En este asunto el papado y el Imperio fueron de la misma idea, y la única cuestión por decidir era cuál de las dos potestades debería controlar el proceso de represión. Empero, la organización definitiva de la Inquisición por el papa Gregorio IX en 1231 se debió a la resistencia de éste a dejar manos libres a Federico II en la aplicación de la drástica legislación contra la herejía.

De hecho, es muy difícil separar la nueva actitud de la Iglesia, respecto de la supresión de la herejía, de la tendencia de los papas del siglo XIII a tomar la directa responsabilidad del control de la sociedad cristiana en su conjunto, tendencia que sin duda estuvo condicionada por las circunstancias de la gran lucha con los emperadores Hohenstaufen y la influencia del derecho romano, la cual empero fue, en última instancia, la conclusión lógica de la misma concepción unitaria y teocrática de la sociedad cristiana que dio origen al Sacro Imperio. Pero, en contraste con este desarrollo de medidas de represión legales y externas, encontramos también otro procedimiento, directamente inspirado por los ideales espirituales del movimiento reformador, el cual trataba de hacer frente en su propio terreno a las demandas de los movimientos laicos disidentes. Los papas reconocieron que los propósitos esenciales de estos movimientos

—especialmente la intención de llevar una vida de pobreza y de perfección evangélica fuera de una orden monástica— eran en principio ortodoxos, e intentaron desde un principio distinguir entre los grupos que rechazaban el sacerdocio y los sacramentos de la Iglesia y aquellos que deseaban cumplir su vocación dentro del ordenamiento jerárquico eclesial.

Mas no fue sino hasta el año 1184 cuando ocurrió la ruptura final entre los valdenses y la Iglesia, pues todavía en 1179 ellos obtuvieron una aprobación condicional del gran papa canonista Alejandro III. Contemporáneamente, los *humiliati* —un movimiento laico, semejante al de los valdenses, que floreció entre los artesanos y la gente del pueblo de Milán y de los *comuni* lombardos— nunca rompieron definitivamente con la Iglesia, pero se dividieron en dos bandos, uno de los cuales recibió la aprobación papal y continuó floreciente a través del siglo XIII y aun después.

Precisamente, la aparición de los Frailes Menores debe ubicarse en el contexto de estos movimientos. En sus orígenes el movimiento franciscano presentó una gran semejanza con los valdenses; pero se diferenció de ellos sobre todo por el hecho de que su fundador fue uno de los más grandes genios religiosos en la historia de la cristiandad, un hombre de una intensa originalidad que tuvo una profunda influencia en el espíritu de la cristiandad y la cultura occidentales. Pero también se distinguió por el hecho de que san Francisco fue desde el principio enteramente fiel a la causa de la unidad católica, al grado de que los papas encontraron en su orden un órgano ideal para la evangelización de las nuevas clases y de la nueva sociedad que se había formado en las nuevas ciudades, fuera de los marcos de la Iglesia territorial feudal. Es muy significativo que el hombre que hizo más que cualquier otro para lograr el reconocimiento de la nueva orden y su estrecha relación con el papado fuera el cardenal Ugolino de Ostia, el futuro papa Gregorio IX, el organizador de la Inquisición y el líder del gran conflicto con Federico II. Todavía este indomable representante de la teocracia militante fue un devoto admirador y amigo personal del santo que fue más allá que los valdenses y patarinos en la búsqueda de una forma de vida puramente evangélica basada en la observancia literal de las palabras mismas del Evangelio. Sin embargo, sería engañoso hablar de la comunidad franciscana primitiva como de una *orden* religiosa.[**] Nada más alejado de la mente de san Francisco que fundar una orden monástica del tipo tradicional, como se ve claramente en el pasaje de su último testamento, en el cual, después de hacer profesión de fe y lealtad a la Iglesia jerárquica, él retorna una vez más al origen y propósito de su forma de vida.

> Y después de que el Señor me dio algunos hermanos, ninguno me enseñó qué hacer, sino el Altísimo mismo me reveló que yo debo vivir de acuerdo con la forma del Santo Evangelio: yo he escrito esto en pocas y simples palabras y el Señor papa me lo confirmó.
>
> Aquellos de nosotros que fueren clérigos reciten el oficio como los clérigos, y los laicos reciten padresnuestros. Y con gran felicidad estuvimos en iglesias pobres y abandonadas, y fuimos ignorantes y sujetos a todos los hombres. Y yo trabajé con mis manos y todavía deseo trabajar; y es mi firme voluntad que todos los hermanos hagan algún trabajo manual, lo cual corresponde a una honrada forma de vida. Y aquellos que no saben trabajar deben aprender; mas no por el deseo de recibir el pago de su trabajo, sino para dar buen ejemplo y desterrar la pereza. Y si no se nos da el pago de nuestro trabajo, recurramos a la generosidad del Señor y pidamos nuestro pan de puerta en puerta.

El Señor me ha revelado que usemos esta forma de saludo: "Que el Señor te dé su paz".[10]

En realidad, lo que deseaba san Francisco no era una nueva orden religiosa ni una nueva forma de organización eclesiástica, sino el seguimiento de Cristo. Una nueva forma de vida despojada de los estorbos de la tradición, la organización, las propiedades, el saber, y recuperar un contacto inmediato y personal con la divina fuente de la vida eterna, como se contiene en el Evangelio. ¿Cómo sería posible reconciliar semejante ideal con la vasta y complicada organización del poder eclesiástico representado por un hombre como Gregorio IX, y con la antigua herencia de cultura intelectual y tradición social de las cuales la cristiandad medieval era portadora?

En cierto sentido, esto no era posible. La regla primitiva no llegó a realizarse. Los Frailes Menores acabaron siendo una orden religiosa, diferente en forma y en espíritu de las antiguas órdenes monásticas pero también integrante de la organización eclesiástica, y los legos iletrados de la primitiva tradición llegaron a ser una de las grandes órdenes estudiosas que dominaron las universidades y fueron renombrados filósofos y hombres de gran saber.

A pesar de todo esto, el espíritu de san Francisco siguió siendo una fuerza creativa en la vida de su tiempo; la literatura y el arte le deben más de su inspiración que a cualquier otro de sus sabios contemporáneos. No obstante los cambios en el carácter de la "orden", hubo un grupo de hermanos que permanecieron fieles al espíritu del fundador y a la primitiva observancia, hombres como el Hermano León y el Hermano Gil, que fueron compañeros del santo desde el comienzo y dieron testimonio de lo que habían visto con sus propios ojos. Y se debe a este grupo y a sus sucesores en Toscana y en las Marcas de Ancona la mayor parte de la maravillosa tradición —tanto histórica como legendaria— en la cual se han conservado la imagen de san Francisco y el espíritu de la primitiva hermandad.

Pero el movimiento franciscano, por otra parte, no fue menos influyente sobre la religión y la cultura medievales a través de su organización eclesiástica oficial como nueva orden religiosa. En este aspecto, su desarrollo debe mucho al ejemplo de otra gran orden de frailes, la de los dominicos, que surgió en el mismo periodo y fue adoptada por el papado como un nuevo y poderoso órgano de la Iglesia militante. Nada hubo más diferente que el carácter y los propósitos de los dos fundadores. Santo Domingo dedicó su vida a combatir el movimiento herético en Aragón y Languedoc, y sentía la necesidad de una nueva organización más flexible y mejor preparada que las antiguas órdenes religiosas, una institución que pudiera consagrar todas sus energías a la lucha contra la herejía por la predicación y la preparación intelectual de maestros calificados. A este respecto sus objetivos fueron semejantes a los del fundador de los jesuitas tres siglos después y, como este último, era principalmente un organizador y un conductor de hombres cuyo propósito era crear un instrumento corporativo al servicio de la Iglesia. Ésta era también la intención que el cardenal Ugolino tenía en mente para los franciscanos, y aun es posible que albergara la idea de una fusión entre ambos movimientos cuando reunió a los dos fundadores en Roma en el año 1218.[11]

Cualquier proyecto de esta naturaleza resultaría imposible de conciliar con las más profundas convicciones de san Francisco; sin embargo, la influencia de la autoridad y la presión de las circunstancias lograron un cierto acercamiento entre las dos órdenes. Los dominicos aceptaron el principio franciscano de la pobreza corporativa, y así fueron conocidos como frailes (hermanos) en vez de canónigos.[12] Por su parte, los franciscanos adoptaron el ideal de una orden docente y participaron en la actividad intelectual, integrándose en la vida de las universidades medievales.

Empero, cada orden retuvo su propio carácter espiritual. Los dominicos continuaron entregados a su ideal original de orden docente —la Orden de Predicadores—, en tanto que los franciscanos de ambas observancias y tradiciones conservaron su misión original de enseñar al pueblo sencillo las verdades cristianas esenciales. Con todo, ambas órdenes se emulaban mutuamente en las actividades universitarias y en la vida de la ciudad medieval, como podemos ver en el movimiento para traer la paz a las facciones beligerantes en las ciudades italianas en 1230, que fue conocido como el *Gran Aleluya.*

Fueron los franciscanos quienes influyeron primeramente en la literatura vernácula por el uso que hacían del verso y la música instrumental en su apostolado popular, práctica iniciada por el mismo san Francisco en su gran *Cántico al hermano Sol,* el cual posteriormente, en el siglo XIII, tuvo su más notable expresión en los *Laudi* de fray Jacopone da Todi, el poeta del movimiento espiritual. Pero en el siglo XIV fueron los dominicos quienes inspiraron el gran movimiento del misticismo alemán, el cual estuvo centrado en los prioratos y conventos de monjas de la Renania y Suiza, y produjo toda una galaxia de místicos y escritores espirituales como Eckhart, Tauler, Suso, Margaret y Cristina Ebner, así como las hermanas de los monasterios de Unterlinden, Töss y Engeltal.

Pero, de nuevo, ambas órdenes participaron en el movimiento misionero que comienza con la misión de san Francisco al sultán egipcio El Kamil en 1219, la cual culminó con el establecimiento de un arzobispado católico en Pekín o Cambaluc en 1305. Aquí, sin embargo, la contribución franciscana fue de lo más notable, tanto por su originalidad personal, por la intervención de san Francisco y Raimundo Lulio, como por el alcance de sus logros. Los viajes de los Frailes Menores, no menos que los de Colón y Vasco de Gama, señalan el despertar de la conciencia mundial de Europa y el fin de la Edad Oscura en materia de geografía.

Parece que no hay en la historia de la cultura medieval documentos más impresionantes que la relación del viaje de Juan de Plan Carpino en 1246-1247 y la de Guillermo de Rubrouck en 1253-1254 atravesando toda la amplitud del Asia central hasta la corte del gran kan en la Mongolia Interior. Aquí vemos dos mundos desconocidos confrontándose el uno al otro, incapaces de comprender el lenguaje del otro y representando polos opuestos de experiencia humana.

La cristiandad occidental no pudo tener mejor representante que este compañero de san Francisco, Juan de Plan Carpino, quien viajaba al estilo apostólico —padeciendo hambre, frío y desnudez— a través de lugares solitarios del mundo donde, él decía, los únicos signos del hombre eran los huesos de los muertos y las ruinas de ciudades

abandonadas, para llevar al sucesor del Gengis Kan las cartas del papa pidiéndole cesar la matanza de los pueblos inofensivos del Oriente europeo. La respuesta que Juan de Plan Carpino trajo a su regreso, redactada en las lenguas persa y turca y con el sello mongol, fue descubierta recientemente en los archivos del Vaticano por M. Pelliot y es un documento verdaderamente notable.[13]

Éste es un buen ejemplo de la forma como el papado se valió de los frailes como de agentes y emisarios personales en los asuntos de la cristiandad. En efecto, desde el tiempo de Gregorio IX la relación entre el papado y los frailes se hizo más estrecha, hasta que las dos órdenes llegaron a formar un *corps d'élite* bajo las órdenes directas del papado. Un cuerpo internacional de esta clase, libre de toda obligación territorial y de intereses particulares, fue siempre una necesidad urgente del papado, de ahí que la creación de las órdenes mendicantes, junto con la fundación de las universidades, señala la culminación del movimiento hacia la unidad internacional y superpolítica que fue el ideal de la cristiandad medieval.

Pero, infortunadamente, todo esto llegó demasiado tarde: la gran edad del movimiento reformador había pasado, y los papas que tanto hicieron para favorecer y servirse de los frailes no eran hombres del tipo de Gregorio VII o san Bernardo, sino hábiles jurisperitos y hombres de Estado como el mismo Gregorio IX, Inocencio IV y Martín IV, que estaban preocupados por el intenso conflicto político con los Hohenstaufen y los fatales embrollos de la alianza angevina.

De ahí resultó que la vocación evangélica y profética de los primitivos frailes quedó subordinada a las exigencias de la política del poder eclesiástico, y esto produjo una fractura en el movimiento reformador de la cual la cristiandad medieval nunca se recobró. El papado salió victorioso del conflicto con los Hohenstaufen, pero con una seria pérdida de su prestigio moral. En la siguiente centuria no recuperó el liderazgo espiritual de Europa que había ejercido Inocencio III. Sobre todo, perdió la conducción del movimiento reformador. En adelante, durante el último periodo de la Edad Media, los reformadores fueron, por lo general, antipapales en espíritu, como lo fueron los franciscanos espirituales y Wycliffe, o los defensores del poder secular como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua.

Esta crisis trágica del espíritu medieval se refleja en la más grande creación literaria de esa edad, la *Divina comedia* de Dante. En ningún otro lugar encontramos una expresión más perfecta del poder y la gloria del logro cultural del Medievo, el cual abarcó desde el Cielo hasta el Infierno y, en una visión global, encontró lugar para todo el conocimiento y la sabiduría, para todo el sufrimiento y la agresividad de la humanidad medieval. Al mismo tiempo pronuncia la más severa acusación a la Iglesia medieval, y el gran espectáculo apocalíptico de los cantos finales del *Purgatorio* expresa la crítica revolucionaria de los franciscanos espirituales y de los joaquinitas más que la concepción ortodoxa de la teocracia papal que fue el ideal de Egidio Romano y del mismo santo Tomás.[14]

Esta crisis del movimiento reformador y la disminuida energía unificadora de la

cultura medieval tuvieron su expresión histórica y social en dos infortunados acontecimientos ocurridos en la generación de Dante: el fin de las cruzadas y la destrucción de la gran Orden cruzada. El primero fue el inevitable resultado de la forma como el ideal cruzado se había secularizado y desacreditado al usarlo como arma política contra Estados cristianos como el Imperio y el reino de Aragón. La destrucción de los templarios por Felipe IV, ligada como estuvo con el ataque al prestigio y la independencia del papado mediante un proceso simultáneo contra la memoria del papa Bonifacio VIII y la rehabilitación de Felipe IV por el papa mismo, fue algo todavía más serio, ya que significó la victoria total del poder temporal de la nueva monarquía sobre los elementos internacionales de la sociedad medieval.

La imponente estructura de la cristiandad medieval que había sido construida por el idealismo del movimiento reformador, el poder organizativo del papado y la devoción de las órdenes religiosas fueron impotentes para resistir el concertado ataque de un puñado de oficiales sin escrúpulos como Guillermo de Nogaret y Pedro Flotte que, estando al servicio de la nueva monarquía, supieron explotar la nueva técnica del poder en forma totalitaria y sin miramiento alguno.

El hecho de que haya podido ocurrir tal colapso muestra que la cultura medieval estaba pasando por un proceso de cambio revolucionario. En efecto, la segunda mitad del siglo XIII, que desde varios puntos de vista parece representar la culminación de la cultura medieval, también señala un punto crucial y un momento de crisis. Por tres centurias el desarrollo de Europa occidental fue un proceso centrípeto hacia la unidad de la cristiandad y la creación de una síntesis intelectual y espiritual. Pero desde la segunda mitad del siglo XIII, este movimiento se revierte dando origen a un proceso centrífugo que se continúa hasta el último periodo de la Edad Media y que culmina en la escisión religiosa y los cambios sociales del siglo XVI.

Sin embargo, este cambio no fue producido enteramente por las fuerzas internas de la cultura occidental, pues por la misma época estaba efectuándose una serie de cambios en el Asia occidental que tuvieron como resultado un desplazamiento del eje de la cultura mundial. Fue en esta época cuando la región entre el Mediterráneo y la altiplanicie irania, la cual había sido el foco de la civilización del mundo por cuatro milenios, se volvió estacionaria y decadente, y así perdió su antiguo liderazgo cultural. Hasta ese momento Europa había mirado hacia Jerusalén, Bizancio y El Cairo (Alejandría) como los centros del mundo, y el hombre occidental había sido alumno e imitador de civilizaciones más antiguas, ricas y adelantadas. Ahora, por primera vez, Europa se vio precisada a tomar caminos intransitados y a buscar nuevas metas, y al mismo tiempo adquirió conciencia de su propio poder, se volvió crítica de las tradiciones aceptadas y se preparó para nuevas aventuras.

---

[*] Título original: “The Religious Crisis of Medieval Culture: the Thirteenth Century”, en *Religion and the Rise of Western Culture,* cap. XI, 1950.

[1] San Bernardo, *De Consideratione,* II, vi.

[2] *Idem.*

[3] J. W. Thompson, *Feudal Germany,* p. 164.

[4] *De Quarta Vigilia Noctis,* 21, *Lib. de Lite,* tomo III, M. G. H.

[5] Cfr. especialmente su carta al archidiácono Enrique, en Martène y Durand, *Thesaurus Novus,* I, p. 230.

[6] *Hist. Pont.,* 64.

[7] *Gesta Frederici,* lib. II, caps. 29 y 30.

[8] Publicado por Ilarino da Milano en 1945 bajo el título *L'Eresia di Ugo Speroni.*

[9] En particular, los maniqueos siempre fueron perseguidos con excepcional severidad. Bajo el Código de Justiniano merecían la pena de muerte, y esto se remonta a los tiempos de Diocleciano —antes de la conversión del Imperio—, quien ordenó que sus líderes fueran quemados y sus seguidores decapitados.

[**] Con estas palabras el autor rectifica expresamente su opinión sobre la orden franciscana, asentada en otro lugar. [T.] Cfr. *Religion and the Rise of Western Culture,* p. 211.

[10] *Opuscula S.P. Francisci,* pp. 76-82. Cfr. *Escritos completos de san Francisco de Asís,* BAC, Madrid, pp. 3-73.

[11] *Tomasso di Celano,* II, 150; *Speculum Perfectionis,* 43. Cfr. *Escritos completos de san Francisco de Asís, op. cit.,* pp. 669-787.

[12] Santo Domingo fue canónigo regular, y la Regla Dominicana se basó en la de san Agustín y la de los premonstratenses, llamados "canónigos blancos".

[13] M. Pelliot, "Les Mongols et la Papauté", en *Revue de l'Orient Chrétien,* 1922-1923. Cfr. también C. Dawson, *The Mongol Mission,* Sheed & Ward, Londres y Nueva York, 1955.

[14] Dos generaciones más tarde encontramos, en visión diferente, la misma crítica revolucionaria en el poeta inglés William Langland. No obstante su amarga hostilidad hacia los frailes, su poema está totalmente influido por las ideas y los ideales de los franciscanos espirituales.

XVIII. LA SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL Y EL SURGIMIENTO DE LA RELIGIÓN DEL PROGRESO[*]

LA CIVILIZACIÓN DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL DEPENDIÓ esencialmente de la organización eclesiástica de Europa como una unidad internacional o más bien supranacional. Esta unidad era incompatible con la idea de una suma de sociedades independientes y soberanas como son los Estados nacionales de la Europa moderna. El Estado medieval era un conjunto de principados y corporaciones semiindependientes, cada cual gozaba de cierta soberanía y todas ellas formaban parte de una sociedad más vasta, a saber, el pueblo cristiano.

Como se ha visto, esta más amplia unidad no poseyó la homogeneidad social y cultural de las grandes civilizaciones orientales, como China, sino que incorporó y cubrió una cantidad de diversas y primitivas tradiciones culturales, tales como las de la cultura latina del Mediterráneo y las de las sociedades tribales bárbaras del norte de Europa. Esta diversidad subyacente de tradiciones culturales se expresó en el despertar del espíritu nacional y en la formación de culturas nacionales separadas, lo cual alcanzó su pleno desarrollo en la época del Renacimiento y la Reforma. La unidad medieval se fracturó por un movimiento centrífugo que se hizo sentir en la cultura y la religión, así como en la organización política y eclesiástica.

En el Sur este movimiento tomó la forma de un retorno a la antigua tradición cultural. El Renacimiento en Italia no fue una mera renovación del interés de los eruditos en un pasado muerto, como en los países nórdicos. En el Sur fue un verdadero despertar nacional. La gente veía el renacer de la cultura clásica como la recuperación de una herencia perdida; esta gente se rebelaba contra la cultura medieval no por razones religiosas, sino porque les parecía ajena e incivilizada. Ella entraba en una cruzada para librar al mundo latino del yugo de la barbarie gótica.

En Europa del Norte es obvio que el movimiento del despertar nacional debía encontrar una forma diferente de expresión, puesto que aquí no había una antigua tradición de cultura superior y detrás del periodo medieval se extendía una edad de barbarie pagana. En consecuencia, Europa del Norte sólo podía afirmar su independencia cultural remodelando y transformando la tradición cristiana de conformidad con su genio nacional. El Renacimiento en el norte de Europa fue la Reforma.

La situación no fue distinta a la de las naciones orientales sometidas al Imperio romano en los siglos V y VI. Así como, en este último caso, la rebelión religiosa de Siria y Egipto contra la Iglesia imperial representa una reacción nacionalista por parte del elemento oriental contra la dominación de la cultura helenístico-romana, así en la Reforma podemos ver una revuelta nórdica contra las tradiciones latinas de la cultura medieval. El sincretismo de los elementos romanos y germánicos que tuvo lugar en la

edad carolingia se resolvió en una explosión violenta que disgregó el complejo de la cultura medieval en sus elementos componentes y los reorganizó según nuevas líneas. En este sentido la Reforma es el paralelo y el complemento del Renacimiento; y así como éste hizo la cultura del sur de Europa más puramente latina, así aquélla hizo la cultura del norte de Europa más puramente teutónica.

De ahí que no sea mera coincidencia que la línea de la división religiosa posterior a la Reforma siga de cerca la línea de la frontera imperial. Por un lado, las tierras teutónicas fuera del Imperio —Escandinavia y el norte de Alemania— forman un bloque sólido de territorio luterano; por el otro, el mundo latino en su totalidad permaneció fiel a Roma, y así en gran medida hicieron las provincias germánicas dentro de las fronteras del Imperio, como sucedió con Flandes, Baviera y las provincias austriacas. Finalmente, el calvinismo, que es la forma de protestantismo que más atrae a la mente latina, obtiene una distribución irregular a lo largo de aquella línea fronteriza; en efecto, aparece en Escocia, los Países Bajos, Suiza y a lo largo del Rin, así como en el Bajo Danubio, Hungría y Transilvania. También está representado en los dos reinos occidentales: Inglaterra y Francia. El primero fue principalmente calvinista, con un considerable elemento católico. El segundo fue católico con una fuerte minoría calvinista y una influencia calvinizante representada por los jansenistas. Pero en ambos casos la religión dominante es fuertemente nacional. En Inglaterra la Iglesia es protestante, pero principalmente anglicana; en Francia es católica, pero también galicana.[1]

Es verdad que la Reforma, como las herejías cristológicas del siglo V, se originó como un movimiento teológico y religioso, pero su importancia histórica se debe no tanto a su contenido religioso cuanto a las fuerzas sociales que vino a representar. El mismo Lutero, el líder religioso de la Reforma, desde el punto de vista intelectual pertenece más a la Edad Media que al mundo moderno. Sus ideas fueron, por lo general, las de los hombres del siglo XIV: Ockham, Hus y Wycliffe. Él era, espiritualmente, ajeno a la cultura de la Italia renacentista y aun a los humanistas nórdicos como Tomás Moro y Erasmo, a quienes describe como “los más viles incrédulos que hayan deshonrado a la Tierra”. Su originalidad no se debe a su posición intelectual, sino a la fuerza de su vida emocional. Él encarna la rebelión del espíritu nacional germánico contra toda influencia que era sentida como extraña o represiva, contra el ascetismo y todo lo que refrenaba la libre expresión de los instintos naturales, contra el intelectualismo de Aristóteles y santo Tomás, contra toda la tradición latina, sobre todo contra la curia romana y sus funcionarios italianos que, para él, eran los representantes del Anticristo y los archienemigos del espíritu germánico. “La Reforma luterana —escribió Nietzsche— en toda su longitud y anchura fue la cólera de lo simple contra algo complicado…” Fue “una revuelta espiritual campesina”.

En consecuencia, la obra de reforma y simplificación de Lutero consistía en desintelectualizar la tradición católica. Él eliminó los elementos filosóficos y helénicos y acentuó todo lo que era semítico y no intelectual. Él tomó a san Pablo quitándole su helenismo y a san Agustín sin su platonismo.

Sin embargo, el resultado de este proceso no fue, como podría suponerse, un retorno

al tipo oriental de religión. Al contrario, produjo una acentuación de los elementos puramente occidentales del cristianismo. La fe no fue ya una participación de la mente humana en el conocimiento divino, sino una experiencia a-racional, o sea, la convicción de la salvación personal.

La realidad divina no era ya concebida como pura inteligencia —*luce intellettuale piena d'amore*—, el principio de inteligibilidad del universo creado, sino que era mirada como una potencia despótica cuyos decretos predestinaban al hombre a eterna miseria o a eterna dicha por un mero *fiat* [hágase] de arbitraria voluntad. Puede parecer que esta negación de la posibilidad del mérito humano y la insistencia en la doctrina de la predestinación llevarían a la apatía moral y al fatalismo. Sin embargo, no fue éste el caso. El protestantismo fue esencialmente una religión de acción. Por su hostilidad hacia el monasticismo y el ascetismo, destruyó el ideal contemplativo y lo sustituyó por la norma del deber moral práctico.[2] Y esta nueva actitud respecto de la vida secular —esta *Weltbejahung* (afirmación del mundo)— es lo que Ritschl y muchos otros protestantes modernos consideran el logro más grande y característico de todo el movimiento de la Reforma.

Por otra parte, la opinión difundida en el siglo XIX que consideraba la Reforma como el punto de partida del progreso moderno se funda en un concepto erróneo.[3] La idea de progreso aparece solamente en el protestantismo primitivo en la antigua forma apocalíptica de un milenarismo sobrenatural, y esto principalmente entre las sectas proscritas, como los anabaptistas. La simiente del concepto moderno de progreso debe buscarse más bien en la cultura del Renacimiento de la Europa católica. Aun Harnack admite que el catolicismo de la Contrarreforma estaba en contacto más cercano con la nueva edad que el protestantismo, excepto en su forma puramente humanista, es decir, sociniana. El primero, dice, "trabajó en alianza con las influencias culturales de la época: poetas, humanistas, hombres de ciencia, descubridores, reyes y hombres de Estado pronto comprendieron en dónde estaba su lugar, si ellos solamente fueran hombres de estudio y de Estado".[4]

La cultura renacentista sudeuropea, empero, se asemejaba a la de la Reforma protestante en un aspecto: también representaba una secularización de la vida, es decir, un apartarse del claustro para acercarse al mundo, un apartarse del ideal monástico de la contemplación religiosa para acercarse a la vida activa de la sociedad laica. No se cuestionaba la supremacía de la tradición católica en la esfera puramente religiosa, pero dicha tradición ya no dominaría al conjunto de la cultura. La vida ya no será vista como un mero peregrinar hacia la eternidad, sino más bien como una especie de arte en el cual debe cultivarse toda oportunidad de conocimiento y de gozo. Así como los exploradores de esa época descubrieron un nuevo mundo, así los artistas y los letrados redescubrieron la naturaleza y la humanidad.

El artista es, más que el estudioso y el filósofo, el verdadero representante del espíritu de la nueva cultura. Nunca ha habido un periodo, ni siquiera en la edad griega, en el cual el punto de vista estético dominara tanto en todos los aspectos de la vida. Aun un realista político como Maquiavelo enjuicia la carrera de César Borgia como si estuviera

criticando una obra de arte. La palabra *virtud* ha perdido su connotación moral, y se aplica tanto a la maestría técnica del artista como a la del político. Esta actitud estética respecto de la vida dio un poderoso impulso al estudio de la naturaleza.

El arte del Renacimiento fue un arte de observación y experimentación, y tuvo un influjo directo en el desarrollo del estudio de la anatomía y la perspectiva. No es mera casualidad que el más grande artista del siglo XV, Leonardo da Vinci, haya sido el primero en darse cuenta de las posibilidades de la ciencia moderna, no en el sentido del ideal científico griego de un conocimiento especulativo y abstracto, sino de una nueva ciencia basada en la experimentación y la aplicación del conocimiento, lo cual iba a dar al hombre el completo dominio sobre la naturaleza.

> La mecánica [dice Leonardo] es el paraíso de las ciencias matemáticas, pues en ella se cosechan los frutos de éstas. Por tanto, oh jóvenes, estudiad las matemáticas y no construyáis sin cimientos […] El experimento es el verdadero intérprete entre la naturaleza y el hombre […] La experiencia nunca falla […] Tú, oh Dios, nos has vendido todas las cosas al precio del trabajo.

Pero esta nueva ciencia no es el resultado de un proceso de razonamiento puramente inductivo a partir de los datos de la experiencia, como imaginaron Bacon y los positivistas. El profesor Whitehead ha dicho con toda verdad que la inducción se apoya en la metafísica, y la misma posibilidad de la ciencia depende de esa fe en la racionalidad última del universo que el mundo moderno heredó del escolasticismo medieval. Es cierto que los pensadores del Renacimiento se rebelaron contra el escolasticismo y el aristotelismo, pero estuvieron lejos de rechazar la metafísica. Por el contrario, retornaron a un intelectualismo más rígido: el de la tradición platónica.

La idea pitagórica del mundo como un orden inteligible basado en el número, una armonía matemática dominó todo el desarrollo científico del siglo XVI y ejerció una influencia decisiva en el surgimiento de la nueva física y la cosmología. Esto es común a Copérnico, Galileo y Kepler. El Timeo, que ha sido considerado por un escritor moderno "una imagen de la profundidad a la cual la ciencia natural puede ser degradada por una mente excepcional",[5] era visto por estos hombres como una clave para descifrar el misterio del universo, y ellos derivaron de él su convicción de la estructura matemática de la realidad, lo cual fue el fundamento intelectual y la inspiración imaginativa de todo su trabajo. De esta suerte, la ciencia moderna debe su nacimiento a la unión del genio creativo del arte renacentista con el idealismo matemático de la metafísica platónica. Y este connubio romántico marcó el origen no sólo de una nueva síntesis física, sino también del vasto progreso material y económico del mundo moderno. Como ha dicho Henri Poincaré:

> Basta con que abramos los ojos para ver que las conquistas de la industria, que han enriquecido a tantos hombres prácticos, nunca habrían visto la luz del día si estos hombres prácticos hubieran sido los únicos que existieron, y si no hubieran sido precedidos por unos maniáticos desinteresados que murieron pobres, los cuales nunca pensaron en lo utilitario pero que, sin embargo, fueron guiados por algo más que su propio capricho.[6]

Si bien la nueva síntesis fue superior en lo relativo al mundo físico a la del siglo XIII, con todo, fue inferior a ésta, ya que no abarcó la realidad como una totalidad. El hombre no sólo perdió su lugar central en el universo como el eslabón entre la realidad superior del espíritu y la realidad inferior de la materia, sino que estaba en peligro de ser echado totalmente fuera del orden inteligible, pues si el universo es concebido como un orden mecánico cerrado y gobernado por leyes matemáticas, ya no hay lugar en él para los valores espirituales y morales que hasta entonces habían sido considerados como la realidad suprema. De esto se seguiría que el mundo de la conciencia humana es subjetivo e irreal y que el hombre mismo no sería otra cosa que un subproducto del vasto orden mecánico que ha revelado la nueva ciencia.

Es verdad que a esta conclusión solamente llegaron algunos excéntricos librepensadores como Vanini y Hobbes. Aunque la realidad del mundo moral y espiritual era generalmente admitida aun por los líderes del nuevo pensamiento científico, no fue posible integrarla al sistema del universo material en un orden único de realidad; de ahí que el intento más importante del nuevo pensamiento para producir una síntesis filosófica —el sistema cartesiano— resultó en un estricto dualismo filosófico de materia y espíritu, *res extensa et res cogitans* [la cosa extensa y la cosa pensante]. Espíritu y materia eran dos mundos separados que podrían entrar en contacto el uno con el otro solamente por la intervención de un poder externo, la deidad cartesiana.

Este dualismo filosófico corresponde al dualismo cultural que fue una característica saliente de esta época. Ya no hubo, como en la Edad Media, una única tradición de cultura que vinculara todos los aspectos de la vida al servicio de una doctrina y un ideal comúnmente aceptados. La cultura secular del Renacimiento y la tradición religiosa de la Reforma y de la Contrarreforma no lograron integrarse la una con la otra. En la Europa meridional, es verdad, el renacimiento católico fue capaz de incorporar, o al menos usar para sus propios fines, el arte y la música de la nueva edad, pero no logró asimilar el nuevo movimiento del pensamiento científico. Las tradiciones religiosa y científica permanecieron separadas la una de la otra, y cada una trató de estorbar a la otra en el logro de su pleno desenvolvimiento.

En Europa del Norte este dualismo de la cultura fue más pronunciado todavía. La cultura del Renacimiento y la de la Reforma fueron dos mundos separados, enteramente ajenos en espíritu el uno del otro y sin un suelo común sobre el cual pudieran encontrarse. En Inglaterra, la tradición de la Reforma alcanzaba su culminación en el movimiento puritano, justamente en el tiempo en que la cultura del Renacimiento estaba produciendo una concepción de la vida diametralmente opuesta a través del drama de Shakespeare. En Holanda, el calvinismo ortodoxo que dominaba al país era severamente hostil a los grandes humanistas holandeses, como Grocio, Vondel y Huyghens. Los hombres que procuraron reconciliar la religión con la ciencia en una síntesis intelectual eran exiliados y solitarios, como Descartes y Spinoza.

Además, es fácil exagerar la influencia de las nuevas ideas. La sociedad en su conjunto continuó dominada totalmente por las ideas religiosas, así como lo estuvo durante la Edad Media. Bien puede uno preguntarse si la religión ha excitado alguna vez

un interés más apasionado en la mente de los hombres que durante la centuria que va de 1560 a 1660, la edad de los puritanos y los jansenistas, de Boheme y Crashaw, de santa Teresa y san Vicente de Paúl. De manera semejante, en la política, la literatura y la vida privada, los intereses religiosos fueron los que predominaron por todas partes y colorearon la mentalidad de la época.

Con todo, la religión posreformista ya no fue principio de unidad social como en tiempos de la Edad Media, sino más bien fuente de división y lucha. La intensidad de las convicciones religiosas sirvió solamente para incrementar la animosidad de la lucha social, y una centuria de guerra religiosa dejó a Europa más lejos de la unidad que nunca. La cristiandad se hundía en un caos de sectas beligerantes, cada cual pretendiendo ser la única representante de la tradición cristiana. La unidad impuesta por la monarquía francesa de Luis XIV se obtuvo al precio de la expulsión de los hugonotes y la marginación de los jansenistas. Y si la unificación religiosa fue difícil en Francia, en Inglaterra fue simplemente imposible. En el curso de menos de 50 años (1640-1690) el gobierno de Inglaterra fue sucesivamente presbiteriano, independiente, anglicano y católico, y ninguno de éstos fue suficientemente fuerte para eliminar a sus rivales.

Así como las guerras religiosas de Francia en el siglo XVI dieron origen al partido de los Políticos, el cual antepuso la unidad nacional a las querellas religiosas, así también la lucha religiosa en Inglaterra dio ocasión a los estadistas de caer en la cuenta de que la única esperanza de paz y orden social consistía en establecer en el país alguna forma de tolerancia recíproca. Éste es el verdadero significado del *Revolution Settlement* [Acuerdo Revolucionario] y la causa de su amplia proyección en la historia de la cultura europea.

Es cierto que la Revolución de 1688 significó una aparente derrota del principio de tolerancia, puesto que estaba dirigida contra la Declaración de Indulgencia, y exigía dar plena vigencia a la *Test Act* y a las Leyes Penales. En realidad, marcó el fin del intento de apoyar la sociedad sobre una base religiosa y también el comienzo de la progresiva secularización del Estado inglés. Según John Locke, el filósofo del Acuerdo Revolucionario, el primer deber de un gobierno no es defender la fe cristiana, sino asegurar los derechos de la propiedad privada, "por cuyo objeto los hombres entran en sociedad". De esta suerte, como dijo lord Acton, la Revolución inglesa sustituyó "el derecho divino de los reyes por el derecho divino de los propietarios". Y así, por más de dos siglos, Inglaterra estuvo destinada a ser el paraíso de los propietarios.

Esta tendencia hacia la secularización del Estado fue sólo un aspecto de un más amplio movimiento que tenía por meta la secularización de la cultura europea.

La paz de Westfalia en 1648 puso el sello final a las divisiones religiosas de Europa, y cada vez resultaba más obvio que era imposible restaurar la unidad espiritual de la cristiandad por la guerra y la diplomacia. Sin embargo, la civilización occidental continuó siendo una unidad desde varios puntos de vista. El desarrollo de la cultura literaria del Renacimiento, y todavía más del nuevo conocimiento científico, no quedó limitado por las fronteras nacionales y religiosas. Protestantes como Kepler, Leibniz y Newton cooperaron con católicos como Copérnico, Descartes y Galileo en la construcción del edificio de la ciencia moderna. Así el carácter internacional del nuevo saber evitó lo que

bien podría haber ocurrido, a saber, la división de Europa occidental en dos culturas distintas y bien delimitadas: la católica y la protestante, en tanto que por otro lado suministró la base para la reconstrucción de la unidad espiritual de la cultura europea. Entre los intelectuales se dio una creciente tendencia a evitar la controversia religiosa y a recurrir a la idea de una religión racional, común a toda gente sensata. Esta tendencia se hacía ya sentir en la Francia del siglo XVI, como se puede ver en Montaigne y Charron, y en el siglo siguiente halló su mejor expresión en lord Herbert de Cherbury, Chillingworth y Locke. Finalmente, en el siglo XVIII alcanzó su pleno desarrollo con los deístas ingleses y sus discípulos los filósofos franceses, quienes intentaron poner en el lugar del cristianismo ortodoxo la religión de la naturaleza como la fe predominante de la civilización moderna.

El nuevo credo encuentra su expresión clásica en el *Essay on Man* [Ensayo sobre el hombre] de Pope y en su *Universal Prayer* [Plegaria universal], y es fácil entender cómo una generación cansada de las sutilezas interminables de la controversia jansenista o arminiana pudo volverse con alivio a los lugares comunes que fluyen tan fácilmente en las límpidas coplas augustanas de Pope. Y las mismas ideas alcanzaron una audiencia más amplia cuando fueron condimentadas con la sal del ingenio de Voltaire.

Pero a pesar de su índole heterodoxa y aun anticristiana, todos los elementos positivos del nuevo credo se derivaron de la antigua tradición religiosa de la cristiandad, pues una civilización no puede despojarse de su pasado de la misma forma como un filósofo descarta una teoría. La religión que ha gobernado la vida de un pueblo por mil años entra en su propio ser y modela toda su forma de sentir y de pensar. Cuando los filósofos del siglo XVIII intentaron poner sus nuevas doctrinas racionalistas en lugar de la antigua fe cristiana, en realidad abstraían de ésta aquellos elementos que habían penetrado tan profundamente en su propio pensamiento que ellos mismos ya no lograban reconocer su origen.

El deísmo del siglo XVIII fue solamente una sombra del cristianismo, una abstracción mental de la realidad de una religión histórica, la cual carecía de vida propia e independiente. El deísmo retuvo ciertos conceptos cristianos fundamentales, como la fe en un Creador benefactor, la idea de una Providencia que gobierna y ordena todas las cosas para el mayor bien y los principales preceptos de la ley moral cristiana, mas todos estos conceptos fueron despojados de su dimensión sobrenatural y adaptados al esquema utilitario racional de la filosofía contemporánea. Así, la ley moral fue privada de los elementos ascéticos y espirituales y equiparada a una filantropía práctica, y el orden providencial fue transformado en una ley natural mecanicista. Sobre todo, éste fue el caso de la idea del progreso, pues mientras que la nueva filosofía no concedió un lugar al elemento sobrenatural de la escatología cristiana, no pudo despojarse de la concepción teleológica cristiana de la vida. Así, la creencia en la perfectibilidad moral y en el *progreso* indefinido de la raza humana tomó el sitio de la fe cristiana en la vida futura, como el fin último del esfuerzo humano. Esta idea yace en la raíz de todo el movimiento filosófico, y había sido formulada mucho tiempo antes del movimiento enciclopedista. En relación con el origen de este conjunto de ideas se ha dicho que su autor debió de ser un

sacerdote, el primero de esa larga serie de clérigos escépticos y reformadores tales como Mably, Condillac, Morelly, Raynal y Sieyès, que fueron típicos de la era de la Ilustración.

El abate de Saint-Pierre fue un profeta que recibió poco honor en su patria. Tuvo fama de loco y aburrido. Voltaire escribió estas líneas para su estatua:

Ce n'est là qu'un portrait.
L'original dirait quelque sottise.

[Éste es sólo un retrato.
El original diría alguna tontera.]

Todavía, su fértil cerebro generó muchos de los proyectos que serían realizados, o al menos intentados, por los liberales de los dos siglos siguientes, tales como la abolición de la guerra, el arbitraje internacional, la educación libre, la reforma de la educación femenina, la contribución para los pobres y la abolición del pauperismo, esto para no mencionar otras invenciones peculiares, tales como la utilización social de los sermones. Pero subyacente a todo esto estaba su doctrina fundamental del "crecimiento perpetuo e ilimitado de la razón humana universal", el cual producirá inevitablemente la edad de oro y el establecimiento de un paraíso en la tierra. Y esta feliz consumación no sería retardada por mucho tiempo; lo único que se necesitaba era la conversión de los poderes públicos a las ideas del abate de Saint-Pierre, pues éste compartía la creencia de su tiempo sobre las ilimitadas posibilidades de la acción gubernamental.

Y esta doctrina llegó a ser la concepción dominante de la nueva era, pues mientras que el Dios de los deístas era sólo una pálida abstracción, un mero *deus ex machina* [un dios improvisado], la fe en el progreso fue un ideal capaz de excitar las emociones de la gente y suscitar un genuino entusiasmo religioso. Esta fe no estuvo limitada a los seguidores del racionalismo filosófico francés, sino que desempeñó un papel importante también en la formación del idealismo alemán y el liberalismo utilitarista inglés. En Inglaterra, resultó particularmente clara su derivación de presupuestos teológicos. Sus principales exponentes, Price y Priestley, fueron ministros inconformistas, y los primeros teóricos del progreso en la Gran Bretaña, Turnbull y sobre todo David Hartley, apoyaron toda su argumentación sobre una base teológica. La turbulenta inundación del puritanismo inglés, en el siglo XVIII, se había extendido en las vastas y poco profundas aguas del protestantismo liberal, y las visionarias ideas milenaristas del periodo anterior se habían transformado en un entusiasmo racional por un progreso material y moral. Aun las doctrinas económicas de Adam Smith reposan sobre la base de un optimismo religioso, el cual continuó siendo un rasgo característico del subsiguiente liberalismo británico.

A primera vista, el movimiento contemporáneo en Francia es diametralmente opuesto al anterior, dado que estuvo marcado por una ácida hostilidad al cristianismo. Pero no nos dejemos engañar por las diatribas de los filósofos franceses. El escepticismo real es por lo general tolerante, y la intolerancia e iconoclastia de los filósofos del siglo XVIII, como las de los reformadores del XVI, era el fanatismo de los sectarios del *nuevo*

evangelio. La Ilustración francesa fue, de hecho, la última de las herejías europeas, y su recurso a la *Razón* era en sí mismo un acto de fe que no admitía cuestionamientos. Aun materialistas como Helvetius y Holbach compartían la creencia deísta en la trascendencia de la *Razón* y en la ineluctabilidad del progreso intelectual y moral, aunque nada había en sus premisas que garantizara tales suposiciones.

Por lo demás, el movimiento del racionalismo filosófico era solamente un aspecto del proceso francés del siglo XVIII. No fue menos importante el idealismo social de Rousseau, que en espíritu resultó ser mucho más pronunciadamente religioso. Rousseau fue simultáneamente un revolucionario y un reaccionario del tipo de Tolstoi. Se apartó de la civilización moderna y del credo del progreso científico para orientarse hacia la simplicidad de un idealizado estado de naturaleza, y aunque él creía, con no menor intensidad que Diderot y Condorcet, en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, para la realización de ésta no recurrió a la Razón y a la organización externa, sino a la luz interior de la conciencia y a la sumisión a las leyes eternas de la naturaleza que están escritas en el corazón humano.

Es verdad que su religión no era la del protestantismo ortodoxo. Reducida a un enunciado intelectual, apenas se diferenciaba de la de Diderot y Voltaire; era el espíritu lo que la diferenciaba. Toda la vehemencia de la convicción religiosa, con la que sus ancestros calvinistas habían afirmado el dogma del *Pecado Original* y la impotencia de la voluntad humana, fue dirigida ahora por Rousseau al servicio de doctrinas diametralmente opuestas, como la de la bondad original de la naturaleza humana y la perfectibilidad infinita de la sociedad y, así también, atacó el estado actual de la sociedad como la causa principal de todos los males y sufrimientos de la humanidad con la misma violencia que los calvinistas mostraron hacia la Iglesia católica de su tiempo. En realidad, la obra de Rousseau fue una nueva Reforma, la cual suscitó en la mente de sus seguidores un entusiasmo y fanatismo no menor ni menos destructivo en sus efectos que el del siglo XVI. El neurótico e impráctico soñador de Les Charmettes y Montmorency encendió un fuego que destruyó el Estado y la sociedad del *ancien régime* y cambió totalmente el rostro de Europa.

Es cierto que las ideas de Rousseau relativas a la perfección del estado de naturaleza y la influencia corruptora de la civilización parecen incompatibles a primera vista con la creencia en el *progreso.* Mas fue el lado optimista de su doctrina, es decir, su fe en la naturaleza humana y en la perfectibilidad de la sociedad, lo que hizo más profunda impresión en sus contemporáneos. La labor del movimiento filosófico precedente había destruido las bases espirituales de la sociedad posreformista y preparó la mente de los hombres para el advenimiento del nuevo orden; la realización de éste se debió a la influencia de Rousseau, quien proveyó el dinamismo necesario que dan la convicción y el entusiasmo religiosos.

Ésta es la verdadera fuente del movimiento revolucionario en la Europa continental. La revolución social y política vino a ser el rasgo común de la vida moderna europea, de tal suerte que olvidamos con facilidad lo raro que son tales movimientos en la historia. Ellos sólo ocurren cuando una cultura está pasando por un proceso de transformación

interna. La revolución social es un indicador de cambio espiritual.

Así, la Revolución francesa no fue tanto una revuelta contra el mal gobierno y la opresión cuanto un intento de restaurar la unidad de la sociedad europea sobre el fundamento de las nuevas ideas. No solamente en Francia sino en todos los países de Europa a donde penetró, la influencia de Rousseau originó una respuesta de simpatía.

Wordsworth ha descrito la maravillosa atmósfera de aquellos años, cuando era un gozo estar vivo:

> *Europe at that time was thrilled with joy*
> *France standing on the top of golden hours*
> *And human nature seeming born again.*
>
> [En ese momento Europa se estremecía de gozo,
> estando Francia en el cenit de su edad de oro,
> y la naturaleza humana parecía nacer de nuevo.]

Los revolucionarios no se limitaron a las reformas políticas, tales como el establecimiento de una nueva constitución y un nuevo código legal; ellos aspiraban a rehacer la sociedad desde sus cimientos. El nuevo calendario de la era revolucionaria simboliza la total ruptura con el pasado y la fe en que una nueva edad había comenzado para la humanidad. Las doctrinas de Rousseau fueron los dogmas del nuevo Estado y estuvieron rodeadas por el ritual de un culto oficial en las fiestas del calendario revolucionario que culminan en la solemne celebración de la fiesta del Ser Supremo realizada por Robespierre. Pero la victoria de los nuevos ideales muy pronto terminó en fracaso y desencanto. Las atrocidades del Reinado del Terror fueron un siniestro comentario sobre el optimismo extravagante de los reformadores del siglo XVIII y la fe de Rousseau en la esencial bondad de la naturaleza humana. El gran apóstol de la idea del progreso, Condorcet, fue él mismo víctima del Reinado del Terror, y el lugar de los generosos idealistas y reformadores que habían presidido las primeras etapas de la Revolución fue tomado por ambiciosos y corruptos políticos como Barras y Rewbell.

Así, no es de sorprender que la frustración de las ilimitadas esperanzas que acompañaron la Revolución produjera una reacción contra toda la corriente del pensamiento del siglo XVIII. Mientras que a los hombres de 1789 la Revolución les había parecido la justificación de su fe en la perfectibilidad de la raza humana, después del Reinado del Terror ella apareció como una fuerza ciega de destrucción que amenazaba la existencia misma de la civilización europea. El error de la persecución revolucionaria de la Iglesia hizo a la gente caer en la cuenta de que la histórica fe de la cristiandad tenía una raigambre tan profunda, que no iba a ser fácil remplazarla con las huecas abstracciones de los teofilántropos y del *Decadary Cult* [el Culto Decadario], y escritores como Burke en Inglaterra y De Maistre y Chateaubriand en Francia retornaron a la religión cristiana como la única fuerza capaz de salvar a la sociedad. Así, ellos se remontaron a la primitiva tradición que dio su unidad a la cultura europea, y recurrieron al ideal de la cristiandad medieval frente a su deformación secularizada del siglo XVIII. Pero esto

suponía un abandono de la idea del progreso y un cuestionamiento radical de los principios mismos del movimiento filosófico de ese siglo.

De aquí en adelante la sociedad europea —al menos en el continente— quedó dividida en dos campos: de un lado, los adictos a los principios del liberalismo revolucionario; del otro, los seguidores de la tradición católica conservadora.

Con todo, la Revolución misma, como se ha visto, fue el resultado de ideas que tenían su raíz en la tradición cristiana, y esto ha sido plenamente aceptado por muchos de sus historiadores, tales como Buchez y Lamartine; así, este último escribe en su historia de los girondinos:

> La Revolución fue preparada por un siglo de filosofía, la cual era escéptica en apariencia pero en realidad era creyente. El escepticismo del siglo XVIII se extendía solamente a las formas externas y a los dogmas sobrenaturales del cristianismo, pero se adhería apasionadamente a su enseñanza moral y a su intención social.

Es, pues, necesario distinguir entre el liberalismo racionalista de la Ilustración, por una parte, y el idealismo revolucionario de Rousseau y sus seguidores, por otra. Ambos dependen de un ideal religioso anterior, el cual ellos han transportado o interpretado en un sentido puramente social, pero cada cual representa una tradición religiosa diferente. La más antigua teoría filosófica del progreso, con su recurso dogmático a la razón y su confianza en la autoridad de un despotismo ilustrado, corresponde a la tradición cristiana en su forma ortodoxa, mientras que la doctrina de los idealistas revolucionarios tiene una mayor afinidad con las expectativas apocalípticas de los primitivos milenaristas y anabaptistas. En verdad, resulta difícil distinguir las descripciones del milenio social de los revolucionarios de aquellas de los religiosos apocalípticos.

Godwin, el principal representante inglés del idealismo revolucionario, escribe lo siguiente: "En ese día bendito no habrá guerra, ni crímenes, ni la administración de justicia —como se le llama—, ni gobierno. Además de esto, tampoco habrá enfermedad, ni angustia, ni melancolía, ni resentimiento. Cada ser humano buscará con inefable ardor el bien de todos. La mente estará siempre activa y anhelante y nunca será decepcionada".[7]

De semejante manera, Shelley, discípulo y yerno de Godwin, no obstante su culto a la Antigüedad helénica, derivó inconscientemente sus ideales de la tradición cristiana a la que tan acremente atacaba. ¿Qué puede haber más cristiano que la idea toda del "Prometeo desencadenado", la salvación de la humanidad por el sufrimiento y el amor de una víctima inocente? Y, de la misma suerte, el ideal de libertad de Shelley es totalmente extraño a la tradición del helenismo. Este ideal es nada menos que "la gloriosa libertad de los hijos de Dios", por la cual toda la creación gime, y cuyos efectos se derraman de la humanidad al mundo externo y transforman todo el orden de la naturaleza.

Esta concepción milenarista del progreso es característica de los socialistas. Ella culminó en Fourier, cuyas especulaciones sobrepasan en extravagancia a los más desquiciados sueños de Cerinto y sus seguidores. Según Fourier, todos los males presentes del mundo material están vinculados con nuestro defectuoso ordenamiento

social. La naturaleza es mala porque el hombre es malo. Tan pronto como sea introducido el nuevo orden social del evangelio de Fourier, la Tierra entera se transformará. Las aguas del océano se convertirán en limonada y los inútiles y horribles monstruos marinos, que son las imágenes de nuestras propias pasiones, serán remplazados por útiles y agradables criaturas. La vida humana se extenderá hasta tres o cuatro centurias y habrá 37 millones de poetas iguales a Homero, y 37 millones de filósofos como Newton.

Comparados con Fourier, Roberto Owen y los sansimonianos parecen simples y precavidos racionalistas; sin embargo, los ideales milenaristas colorean todo su pensamiento y fueron trasmitidos por ellos al socialismo político posterior. La fuerza conductora del movimiento socialista ha sido siempre, de hecho, su creencia en un apocalipsis social.

Si bien el origen del socialismo se debe primariamente a la interpretación económica del idealismo revolucionario de Rousseau, también debe mucho a la influencia del pensamiento alemán. Ahora bien, en Alemania la teoría del progreso se desarrolló en líneas diferentes de las que siguió en Francia, su hogar de origen. Los filósofos alemanes no compartieron la abierta hostilidad hacia el cristianismo que distinguió a la Ilustración francesa; de hecho, varios de ellos estuvieron profundamente influidos por las ideas místicas del pietismo alemán. Además, tuvieron un aprecio más amplio y profundo de la historia que sus predecesores franceses; y en vez de recalcar la contradicción entre la Edad de la Razón y la Edad de la Fe, integraron el cristianismo y la religión histórica en su esquema del progreso. Así Lessing, en su famoso opúsculo sobre “La educación de la raza humana”, basa su filosofía de la historia en una revelación religiosa progresiva, la cual considera semejante a la doctrina de Tertuliano y Joaquín de Flora referente a las tres edades del mundo de la dispensación cristiana.

La Tercera Edad del Reino del Espíritu y del Evangelio Eterno fue concebida por Lessing como la Edad de la Razón y de la autorrealización de la humanidad, pero ésta fue el cumplimiento, no la contradicción, de la revelación cristiana. La influencia de la teoría de Lessing fue de una extraordinaria profundidad y alcance. Ella está en la raíz del desarrollo del protestantismo liberal o modernista en Alemania, también influyó en los socialistas sansimonianos de Francia,[8] y aun la famosa Ley de las Tres Etapas de Comte fue inspirada por la teoría de Lessing. Sobre todo, fue adoptada con entusiasmo por todos los grandes filósofos idealistas alemanes, interpretándola cada cual de acuerdo con los requerimientos de su propio sistema.

Estas ideas hallan su plena expresión en la teoría de Fichte de las Cinco Edades de la Humanidad, a través de las cuales la vida colectiva de la raza humana transita hacia su propio fin. La Quinta Edad, en la cual la humanidad alcanza su estatura completa, como imagen libre y viviente de la Razón Eterna, como él dice, no es otra que el Reino Milenario del Apocalipsis: el reino del Espíritu. Pero es en la filosofía de Schelling donde esta interpretación religiosa del progreso alcanza el cenit. Las teorías de este profesor prusiano son más cercanas al pensamiento de los místicos medievales, como Erígena y Eckhart, que de los filósofos de la Ilustración. La idea del progreso ha perdido

enteramente su connotación racional y utilitaria para convertirse simplemente en el aspecto humano del movimiento del eterno retorno por el cual el mundo creado es reconducido a Dios.

Esta concepción mística del progreso da cierto colorido al pensamiento del periodo romántico en Alemania, y encuentra expresión en los escritos de Frederick Schlegel, K. C. Krause y muchos otros. En el caso de Hegel, por otro lado, la actitud hacia la historia es mucho más realista, y él está más interesado en la justificación filosófica de lo actual que en especulaciones místicas relacionadas con el futuro de la humanidad. El Espíritu se encarna no en la Nueva Jerusalén, sino en el Estado prusiano. Sin embargo, la concepción hegeliana de la historia permanece fundamentalmente religiosa. Es una filosofía de la Encarnación, de la progresiva automanifestación de Dios en la historia. Y aunque la concepción ha sido despojada de sus elementos sobrenaturales y recubierta con una capa de racionalismo, su origen teológico es bastante obvio.[9]

De esta manera, la filosofía de Hegel es un importante eslabón y un canal de influencia entre el idealismo místico de los pensadores románticos y el racionalismo y positivismo del pensamiento del último periodo del siglo XIX. Mientras el hegelianismo de la derecha estuvo en íntima relación con el trascendentalismo místico de Schelling, el hegelianismo de la izquierda condujo al subjetivismo religioso de Feuerbach, y aun al materialismo histórico de Marx.

En la primera mitad del siglo XIX la idea del progreso había alcanzado su pleno desenvolvimiento y dominaba las tres principales corrientes del pensamiento europeo: el liberalismo racionalista, el socialismo revolucionario y el idealismo trascendental. La ideología del progreso suscitó el entusiasmo y la fe de una genuina religión. En verdad, a muchos pareció que la visión de Saint-Simon estaba por cumplirse y que “el nuevo cristianismo”, la religión del progreso, iba a restituir a Europa la unidad espiritual que había perdido desde la Edad Media. En realidad, el desarrollo europeo en el siguiente periodo no logró realizar estos ideales. El siglo XIX fue “el Siglo de la Esperanza”, pero también fue el Siglo de la Decepción.

---

[*] Título original: “The Secularization of Western Culture and the Rise of the Religion of Progress”, en *Progress and Religion,* cap. VIII, 1929.

[1] Puede parecer anómalo que Irlanda y Polonia, dos naciones fronterizas de la cultura occidental, hayan sido fuertemente católicas. Sin embargo, sus pueblos encontraron en el catolicismo un valioso aliado contra las fuerzas que amenazaban su identidad nacional.

[2] Refiriéndose a san Buenaventura y a los místicos, Lutero escribe: “Ellos hablan mucho de la unión del entendimiento y la voluntad, pero es pura fantasía. La norma práctica divina es ésta: cree en Cristo y haz tu deber en el estado de vida al que Dios te ha llamado. De esta manera, la *Teología mística de Dionisio* es pura fábula y mentira. Él charla con Platón: *omnia sunt non-ens, et omnia sunt ens* [todas la cosas son al mismo tiempo nada y algo], y así todo queda colgando en el vacío”. Cfr. *Table Talk* (trad. Hazlitt), I, vii. Cfr. *Obras de Lutero* (trad. esp.), Paidós, Buenos Aires.

[3] Este asunto es tratado ampliamente por E. Troeltsch en su libro *Protestantismus und Fortshritt* [Protestantismo y progreso].

[4] A. Harnack, *Dogmengeschichte (Historia de los dogmas),* vol. VII, p. 169, C. B. Mohr, Tubinga, 1931.

[5] C. J. Singer, *Religion and Science,* 1927, p. 20.

[6] H. Poincaré, *Science et Méthode,* p. 9.

[7] W. Godwin, *Inquiry Concerning Political Justice,* II, p. 528.

[8] G. E. Lessing, *La educación de la raza humana,* 1777.

[9] Por ejemplo, la teoría mística de las Tres Edades del Mundo: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, teoría que una vez más fue puesta en circulación por Lessing, ejerce una influencia considerable en el pensamiento de Hegel. En verdad, no es improbable que la teoría fundamental hegeliana de la triple dialéctica, en su aplicación a la historia y a la vida, se haya inspirado en dicha corriente de pensamiento.

XIX. EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA OCCIDENTAL[*]

A NOSOTROS NOS RESULTA CASI IMPOSIBLE ESTUDIAR LA CULTURA cristiana del mismo modo como estudiamos, por ejemplo, las culturas del pasado remoto, las cuales observamos a través del cristal opaco de la arqueología, o bien otras culturas distintas de la nuestra, las cuales miramos desde fuera y a distancia. Esto implica una diferencia cualitativa en nuestro conocimiento, que puede compararse con la diferencia que hay entre el conocimiento del astrónomo sobre otro planeta y el conocimiento del geógrafo sobre la Tierra que habitamos.

En efecto, para el estudio de la cultura occidental no solamente disponemos de mucho mayor cantidad de material documental que para cualquier otra cultura, sino también nuestro conocimiento de la cultura occidental es más directo e íntimo. La cultura occidental es la atmósfera que respiramos y la vida que vivimos; es nuestra propia forma de vida y la forma de vida de nuestros antepasados y, por consiguiente, la conocemos no sólo por documentos y monumentos, sino además por experiencia personal.

De ahí que cualquier estudio de la religión que ignore o deje de lado la experiencia acumulada del pasado cristiano y se limite a considerar el remoto y parcialmente incomprensible testimonio, derivado del estudio de ajenas tradiciones religiosas, o bien nuestras propias nociones abstractas sobre la naturaleza de la religión y las condiciones del conocimiento religioso, está destinado a quedar no sólo incompleto, sino también insustancial e irreal. Cabalmente, éste es el caso cuando se aborda el problema de la religión y la cultura, es decir, esa intrincada y extensa red de relaciones que unen la forma de la vida social con un orden de convicciones y valores espirituales que son aceptados por una sociedad como leyes fundamentales de la vida y como normas últimas de conducta individual y social, pues estas relaciones solamente pueden ser estudiadas en su contexto concreto, en su realidad histórica total.

Las grandes religiones del mundo son como grandes ríos de tradición sagrada que fluyen a través de las edades y de los cambiantes paisajes históricos, a los que riegan y fecundan. Pero, por lo general, no podemos remontarnos hasta su fuente primera, la cual se pierde en los vericuetos inexplorados de un remotísimo pasado. Es muy raro encontrar una cultura cuyo desarrollo religioso pueda ser rastreado de principio a fin a la luz de la historia. Mas la historia del cristianismo es una notable excepción de esta regla; en efecto, del cristianismo conocemos el entorno histórico en que surgió, poseemos cartas y escritos de las primeras comunidades cristianas [en Asia y] en Europa[**] y podemos seguir las sucesivas etapas por las cuales la nueva religión penetró en Occidente.

Así, al menos durante los últimos 16 siglos, se ha producido una masa de material documental tan enorme que si bien está disponible para ser estudiada, sobrepasa la capacidad de cualquier mente para abarcarla.

En consecuencia, el estudio de la religión cristiana y la cultura occidental se hace difícil por la razón opuesta a la que dificulta el estudio de las religiones orientales prehistóricas, a saber: porque de aquéllas sabemos demasiado y de éstas, en cambio, sabemos muy poco; en efecto, tan vasto campo de estudio ha tenido que ser dividido en diferentes disciplinas y cada una de éstas se ha subdividido en ramas especializadas de estudio que, a su vez, se han convertido en campos autónomos de conocimiento.

Si bien este proceso de especialización ha incrementado nuestro conocimiento de casi todos los aspectos de la historia, no ha tenido influencia favorable sobre el estudio que ahora nos interesa, dado que la especialización tiende a separar y dividir los elementos que nosotros ahora tratamos de conjuntar. Por una parte, el historiador científico concentra su trabajo en la crítica de las fuentes y documentos de que dispone y, por otra, el estudioso del cristianismo se ha dedicado a profundizar en la historia de los dogmas (o doctrinas) y de las instituciones eclesiásticas, de lo cual ha resultado una gran cantidad de estudios altamente especializados pero separados: historia política, historia constitucional, historia económica, por un lado, y, por el otro, historia eclesiástica, historia del dogma, historia de la liturgia. Mas el asunto vital de la interacción creativa de la religión y la cultura en la vida de la sociedad occidental ha quedado fuera y casi olvidado, ya que por su misma índole no tiene lugar en el esquema de las disciplinas especializadas, de suerte que ha venido a quedar en manos del aficionado y el literato.

Entre tanto, fuera del mundo académico nuevas fuerzas sociales han tratado de utilizar la historia, o una particular versión de la historia, para fines sociales, como medio para cambiar las vidas y las acciones de los hombres. Y el surgimiento de estas nuevas ideologías políticas y teorías ideológicas de la historia ha puesto en evidencia que el desarrollo de la especialización científica no ha disminuido en modo alguno la necesidad que tienen los hombres de una fe histórica, una interpretación de la cultura contemporánea en términos de procesos sociales y fines espirituales, no importando si éstos son definidos en fórmulas religiosas o seculares.

Este conflicto de ideologías, como, por ejemplo, la doctrina marxista del materialismo histórico, o bien, la tendencia de los nuevos Estados totalitarios a crear mitos históricos como base psicológica para la unidad social, nos han hecho comprender que la historia no consiste en la laboriosa acumulación de hechos, sino que tiene un impacto directo en el destino de la sociedad moderna. El día de hoy, en muchos países de Occidente, sufragar en una elección o un plebiscito ha dejado de ser un acto meramente político para convertirse en afirmación de fe en una particular filosofía social o en una teoría de la historia, una decisión entre dos o tres formas de civilización que se excluyen mutuamente. De ningún modo quiero decir que esto sea una buena cosa; por el contrario, significa que la historia y la filosofía social están siendo distorsionadas y degradadas por la propaganda política y la pasión partidista. Sin embargo, mucho de esto sucedió en el pasado en la esfera de la religión, y aun esas épocas de controversia religiosa fueron edades de altos logros religiosos.

Este paso de los profundos problemas de la historia y la cultura del campo académico a la plaza y a la tribuna no es el resultado de alguna *trahison des clercs,* sino que se debe

al inevitable despertar de la opinión pública a su significación y relevancia. Y es de vital importancia que no sea demasiado grande la brecha entre los intereses políticos populares en estos asuntos y su estudio filosófico y científico. La creciente especialización de los modernos estudios superiores trae consigo un riesgo a este respecto, ya que es muy posible que se presente la situación en la cual el especialista solamente aporte asesoría intelectual al político y al periodista, y entonces nadie habrá que ejerza la crítica de la ideología oficial que se impone a la sociedad, no tanto por la propaganda deliberada cuanto por el control burocrático de la educación, la información y la publicidad.

Sería una extraña fatalidad que la gran revolución por la que el hombre occidental ha logrado someter la naturaleza a sus fines terminara despojándolo de su propia libertad espiritual, pero esto bien puede suceder si el creciente control técnico del Estado sobre la vida y el pensamiento de los ciudadanos llega a coincidir con la erosión de las normas y los valores de nuestra cultura.

Una ideología, en el sentido moderno de la palabra, es muy diferente de la fe, aunque pretende ejercer las mismas funciones sociológicas de ésta; es obra del hombre, un instrumento por el cual la voluntad política conscientemente intenta modelar la tradición social para sus propios fines. La fe, en cambio, mira más allá del mundo del hombre y sus obras, introduce al hombre a un nivel de realidad superior y más universal que el del mundo temporal al que pertenecen el Estado y el orden económico; por ello, la fe introduce en la vida de los hombres un elemento de libertad espiritual que puede ejercer un influjo transformador y creativo en la cultura social y en el destino histórico, así como en la experiencia interior y espiritual del ser humano.

Por tanto, si estudiamos una cultura en su totalidad, encontraremos que existe una íntima relación entre su fe religiosa y sus logros sociales. Incluso una religión que se declare ajena al mundo y parezca negar las normas y los valores de la sociedad humana puede ejercer una influencia dinámica en la cultura y dar estímulo a movimientos de cambio social. Lord Acton ha dicho que "la religión es la clave de la historia", y cuando nos damos cuenta, en nuestros días, de la tremenda influencia del factor inconsciente en la conducta humana y del poder de la religión para atar o desatar esas fuerzas ocultas, el dicho de Acton adquiere un significado más amplio de lo que él suponía.

Sin duda, es cierto que este factor no parece desempeñar un papel importante en la historia de la civilización moderna. Los grandes cambios que han transformado las condiciones de la vida humana en todos los continentes y que han recorrido un largo camino hacia la creación de una sociedad mundial, a primera vista parecen ser el resultado de causas puramente seculares y económicas. Sin embargo, ninguna de estas causas parece explicar satisfactoriamente la magnitud de la hazaña europea.

¿Cómo fue que un pequeño grupo de pueblos de Europa occidental, en un espacio de tiempo relativamente corto, consiguió transformar el mundo y emanciparse de la milenaria dependencia de las fuerzas naturales? En el pasado, esta admirable hazaña fue considerada como una manifestación de la ley universal del progreso que gobierna el universo y conduce a la humanidad, a través de las etapas necesarias, desde la condición simiesca a la perfección humana. Sólo que el día de hoy tales teorías ya no son

aceptables, pues se ha visto que dependen de un optimismo irracional que forma parte integrante del fenómeno que ellas intentan explicar. Ahora la tendencia es más bien a preguntar: ¿cuáles fueron los factores en la cultura europea que pueden explicar los peculiares logros del hombre occidental?, o, para usar la llana y expresiva frase estadunidense, *What makes him tick?* [¿Qué lo hace palpitar?]. Mas, al llegar a este punto, encontraremos que el factor religioso gravita ineluctablemente sobre esta cuestión.

Hace 18 años escribí:

> ¿Por qué solamente Europa, entre las civilizaciones del mundo, ha sido continuamente sacudida y transformada por una especie de inquietud espiritual que rehúsa plegarse a la ley inmutable de la tradición social que impera en las culturas orientales? Es porque su ideal religioso no ha sido el culto de la perfección eterna e inmutable, sino un espíritu que pugna por encarnarse en la humanidad y cambiar el mundo. En Occidente la energía espiritual no ha sido inmovilizada en un ordenamiento sagrado como el Estado confuciano en China y el sistema de castas de la India; antes bien, ha adquirido libertad social y autonomía y consiguientemente su actividad no se ha confinado a la esfera religiosa, sino que ha tenido efectos de largo alcance en todos los aspectos de la vida social e intelectual.
>
> Estos efectos secundarios no son necesariamente de orden religioso o moral desde el punto de vista cristiano, pero queda en pie el hecho de que, aunque sean secundarios, dependen de la existencia de una fuerza espiritual sin la cual no habrían existido o habrían sido completamente diferentes.
>
> Esto vale para la cultura humanista a pesar del secularismo y naturalismo que parecen caracterizarla. Cuanto más se estudian los orígenes del humanismo, uno se ve más precisado a reconocer la existencia de un elemento que no es solamente espiritual, sino definitivamente cristiano.
>
> Puede objetarse que éste es sólo un aspecto y no el más importante del movimiento humanista. Pero aun los logros puramente naturalistas del Renacimiento dependieron de antecedentes cristianos. El humanismo fue, ciertamente, un retorno a la naturaleza, un redescubrimiento del hombre y el mundo natural. Mas el autor del descubrimiento, el agente principal del cambio no fue el hombre natural, sino el hombre cristiano, ese tipo de hombre producido por diez siglos de disciplina espiritual y de intenso cultivo de la vida interior. Los grandes hombres del Renacimiento fueron hombres espirituales aun cuando se encontraban inmersos en el orden temporal. De las acumuladas reservas espirituales de su pasado cristiano fue de donde adquirieron la energía para dominar el mundo material y crear una nueva cultura espiritual.[1]

Lo dicho hasta ahora sobre los orígenes de la cultura humanista parece valer también para la edad de la Ilustración y el siglo XIX, cuando la cultura occidental conquistó y transformó el mundo. Es muy fácil presentar la historia de esta expansión europea como un proceso de agresión imperialista y explotación económica. Mas la agresión y la explotación no son algo nuevo en la historia del mundo, y si ellas bastasen para explicar las realizaciones europeas, entonces estos efectos de la cultura occidental moderna hubieran podido darse cientos o miles de años antes por obra de cualquiera de los imperios mundiales que han ocupado el escenario de la historia.

Los logros peculiares de la cultura occidental en tiempos modernos se deben, entonces, a un nuevo elemento que no estuvo presente en el antiguo tipo de imperialismo.

En efecto, junto con la agresividad natural y la codicia de poder y riqueza que son evidentes en la historia europea, hay también nuevas fuerzas espirituales impulsando al hombre occidental hacia un nuevo destino. La actividad de la mente occidental, la cual se ha manifestado tanto en invenciones científicas y técnicas como en los descubrimientos geográficos, no fue la herencia natural de un tipo biológico particular; fue más bien el

resultado de un largo proceso de educación que cambió gradualmente la orientación del pensamiento humano y amplió las posibilidades de la acción social. El factor vital en este proceso no fue el poder agresivo de conquistadores y capitalistas, sino el ensanchamiento de la capacidad intelectual humana y el desarrollo de nuevas formas de habilidad y genio creativo.

Las otras grandes culturas del mundo llevaron a cabo sus propias síntesis entre religión y vida y luego mantuvieron inalterado, por siglos y milenios, su propio ordenamiento sagrado. Empero, la civilización occidental ha sido un gran fermento de cambio en el mundo, porque cambiar el mundo ha sido una parte integrante de su ideal cultural. Siglos antes de los grandes logros de la ciencia y tecnología modernas, el hombre de Occidente había concebido la idea de una *magna instauratio,* de una gran renovación de las ciencias (o sea, una gran renovación del saber), la cual abriría nuevos caminos al entendimiento del hombre y cambiaría la suerte de la raza humana.

Y ésta no fue la visión de un genio solitario. Hoy sabemos que Francis Bacon, en su manera de pensar, estaba mucho más cerca de la Edad Media de lo que creyeron Macaulay y sus contemporáneos; en verdad, en varios aspectos su pensamiento fue más cercano al de Roger Bacon que al de Galileo, pues Roger Bacon fue el primero en concebir la idea de una síntesis totalizante del conocimiento científico y filosófico que dilataría los confines de la vida humana y otorgaría a la civilización cristiana el poder de unir el mundo.

Mas con Roger Bacon nos encontramos de nuevo en plena corriente de la cultura medieval, una cultura que estuvo tan dominada por creencias religiosas y tan encarnada en instituciones religiosas como cualquiera de las grandes culturas religiosas del mundo oriental. Esta cultura medieval fue la matriz en la cual se gestó el modelo de la cultura occidental y también la fuente original de las nuevas fuerzas que movieron y transformaron el mundo. La antigua escuela de historiadores racionalistas "ilustrados" descartó mil años de historia medieval por considerarlos una era de oscuridad intelectual y estancamiento social, como un vagar sin rumbo en el desierto entre el mundo antiguo de la cultura clásica y la *tierra prometida* de la libertad y la ilustración modernas. Pero, gracias al trabajo desinteresado de algunos historiadores de los últimos 150 años, ahora podemos entender que esos siglos fueron tiempos de intensa actividad espiritual y social, y frecuentemente también de conflicto violento y cambio revolucionario. Desde Casiodoro y Beda hasta Erasmo y Copérnico nunca se rompió enteramente la tradición del pensamiento, de suerte que bien podemos seguir sin interrupción el curso de la cultura desde la caída del Imperio romano de Occidente hasta la época del Renacimiento.

Sin duda, es fácil ver cómo surgió la noción humanista o racionalista de la Edad Oscura. En el aspecto económico, la alta Edad Media fue en realidad un periodo de estancamiento y retroceso; de hecho, se dieron largos periodos en los que la actividad económica estuvo en receso y la vida cívica casi desapareció; en lo que toca a la política, hubo tiempos en que el Estado quedó reducido a un punto casi imperceptible y la tradición clásica de civilidad y derecho público parecía haberse extinguido, y en cuanto a la vida intelectual, los logros científicos del mundo antiguo estuvieron olvidados por siglos

enteros y el estado de la cultura literaria fue frecuentemente rudimentario. Pero a pesar de todo esto, la cultura occidental conservó una energía espiritual que fue independiente del poder político o de la prosperidad económica. Aun en los más sombríos periodos de la Edad Media, este principio dinámico continuó operando, pues lo que distingue a la cultura occidental de otras civilizaciones mundiales es su *carácter misionero,* o sea, su trasmisión de un pueblo a otro en una secuencia continua de movimientos espirituales.

El cristianismo entró por primera vez en Europa occidental como un movimiento misionero que se originó en las ciudades helenísticas del Levante, y durante siglos, hombres del Oriente —Pablo, Ireneo, Atanasio, Casiano, Teodoro de Tarso y los papas griegos y sirios del siglo VIII— desempeñaron un papel determinante en la fundación del cristianismo occidental. En la edad que siguió a la caída del Imperio, este proceso de trasmisión fue continuado por los cristianos de las provincias occidentales hacia los pueblos bárbaros, como vemos en la misión de san Patricio a Irlanda, en la evangelización de Bélgica por san Amando y sobre todo en la obra de Gregorio Magno para la conversión de Inglaterra, la cual hizo época en la historia misionera.

Hasta este punto, la difusión de la cultura cristiana en Occidente siguió el curso normal de expansión de Oriente a Occidente, desde los antiguos centros de cultura superior hacia tierras y pueblos menos civilizados. Mas desde el siglo VI se revierte este proceso por un nuevo movimiento de actividad misionera que se desplaza de Occidente a Oriente, de los nuevos pueblos cristianos de Irlanda e Inglaterra al continente europeo, un movimiento que no se limitó a la conversión de los paganos de los Países Bajos y la Germania, sino que también condujo a la reforma de la Iglesia gálica y a la restauración de la educación y las letras clásicas. Esto señala un nuevo inicio en la historia de la civilización, dado que implica una dualidad entre liderazgo cultural y poder político, lo cual distingue a la cultura occidental de la del mundo bizantino en donde el centro político continúa siendo el centro de la cultura, así como lo ha sido también en la mayoría de las antiguas sociedades orientales.

Esta independencia del liderazgo cultural respecto del poder político fue uno de los principales factores que produjeron la libertad y el dinamismo de la cultura occidental. Por ello la historia europea es la historia de una serie de *recomienzos,* es decir, de renacimientos espirituales e intelectuales que surgieron independientemente y por lo general bajo influencias religiosas, y se trasmitieron por un proceso espontáneo de libre comunicación. En la alta Edad Media el principal órgano de este proceso de trasmisión fue la orden monástica, y su fuerza impulsora fue la búsqueda de la perfección o salvación individual. Este motivo fue el que condujo a Columba a Escocia, a Columbano a Borgoña y a Bonifacio a la Germania, y en cada caso la iniciativa individual quedó incorporada en una institución, la cual, a su vez, se convirtió en el centro de un nuevo movimiento de trasmisión, como el movimiento de Iona a Lindisfarne y la creación de una nueva cultura cristiana en Northumbria, la reforma del monasticismo gálico que se derivó de la fundación de Columbano en Luxeuil y la influencia de la fundación anglosajona de Fulda sobre la cultura cristiana germánica.

Se pueden observar procesos análogos en periodos posteriores de la Edad Media, por

ejemplo, el influjo de los reformadores monásticos de Borgoña y Lorena en la reforma de la Iglesia, en los siglos X y XI, o en la obra de los italianos en Normandía, donde una sucesión de líderes monásticos del norte de Italia —Guillermo de Volpiano, Juan de Fecamp, Lanfranco de Bec y Anselmo de Canterbury— la llevaron de una condición semibárbara a una posición de liderazgo intelectual en la Europa noroccidental.

Mas, en los últimos siglos de la Edad Media, el movimiento vital de la cultura no quedó confinado a la vida monástica, sino que estuvo representado en todo campo de actividad social e intelectual, desde la actividad económica del municipio y el gremio hasta los niveles abstractos de la ciencia y la metafísica. En todas partes, desde un confín al otro de Europa occidental, encontramos la misma trasmisión rápida y espontánea de las influencias culturales, por todas partes vemos la cooperación de hombres y movimientos de diverso origen nacional que tienden hacia la creación de un tipo de cultura común y variada, difundido por toda la cristiandad occidental. Pero este movimiento no cesó con la era medieval, pues el Renacimiento mismo fue un ejemplo típico de este libre proceso de comunicación y creación que pasaba de un país a otro, uniendo a hombres de diferente raza y lengua en una comunidad de ideas y en propósitos culturales comunes.

Puede objetarse que esto, de ningún modo, es exclusivo de la cultura occidental, sino que pertenece a la naturaleza misma del desarrollo y cambio cultural, siempre y en todas partes. Mas, aunque toda cultura produce elementos de cambio y muchas de ellas han experimentado movimientos religiosos o intelectuales, los cuales han sido generados y transmitidos por la libre actividad espiritual de los individuos, no ha habido ninguna en la que el movimiento de cambio haya impregnado de tal modo la vida toda de la cultura que ambos hayan quedado identificados. Las antiguas culturas orientales han estado basadas en el concepto de un orden sagrado que rige cada aspecto de la vida humana, el cual debe conservarse y transmitirse inalterado y completo para que la sociedad pueda sobrevivir. La civilización de China es la más típica y exitosa de estas culturas, y aunque China debe mucho a la influencia de movimientos espirituales independientes, notoriamente al monasticismo budista, siempre ha mirado tales movimientos como extraños al orden sagrado de la vida china, sea que fueran condenados como enemigos mortales de la tradición confuciana, o bien tolerados como una especie de lujo espiritual que puede añadirse, como un ornato exótico, al cuerpo de la tradición nativa.

Sólo en Europa occidental se puede observar que la entera configuración de la cultura se realiza en una continua sucesión y alternancia de movimientos espirituales, de suerte que cada centuria de la historia de Occidente muestra un cambio en el equilibrio de los elementos culturales y la aparición de alguna nueva fuerza espiritual que genera nuevas ideas e instituciones y produce un movimiento ulterior de cambio social.

Solamente una vez en la historia de Europa occidental vemos un intento de crear un orden sagrado unitario, omnicomprensivo, comparable con el de la cultura bizantina o con los del mundo oriental. Éste fue el Imperio carolingio, que fue concebido como la sociedad de todo el pueblo cristiano bajo el control de una monarquía teocrática, y que pretendía regular por decretos legislativos e inspección gubernamental cada detalle de la

vida y del pensamiento, hasta el método del canto eclesiástico y los reglamentos de la vida monástica. Pero éste sólo fue un episodio breve e infortunado, en agudo contraste con el curso general del desarrollo de la cultura occidental y, aun así, su logro cultural dependió en gran medida de la contribución de elementos independientes venidos de fuera del Imperio, tales como Alcuino (de Inglaterra), Juan Escoto (de Irlanda) y Teodulfo (de España).

Fuera de este caso excepcional, nunca existió una organización de la cultura occidental aparte de la Iglesia cristiana, la cual proporcionó un principio efectivo de unidad social. Y aun en la Edad Media la unidad religiosa impuesta por la Iglesia nunca constituyó una verdadera teocracia de tipo oriental, dado que tal cultura implicó un dualismo entre el poder espiritual y el temporal que produjo una tensión interna en la sociedad occidental y fue una fértil fuente de crítica y cambio. Sin embargo, a través de toda la historia de Europa occidental hasta el siglo pasado, la ausencia de una organización unitaria y de una única y uniforme fuente de cultura no destruyó la continuidad de la tradición occidental.

Detrás de la cambiante configuración de la cultura occidental ha habido una fe viviente que dio a Europa un cierto sentido de comunidad espiritual a pesar de todos los conflictos, divisiones y cismas sociales que han marcado su historia. Con frecuencia resulta difícil rastrear la conexión entre este espíritu de fe y los nuevos movimientos de cambio que muchas veces parecen representar una negación radical de cualquier base espiritual común. Sin embargo, cuando estudiamos de cerca esos movimientos encontramos que en realidad existe tal conexión.

De hecho, en ningún lugar el dinamismo de la religión occidental se manifiesta de modo más sorprendente que en el influjo, indirecto e inconsciente, que ha ejercido en los movimientos intelectuales y sociales declaradamente secularistas. No es difícil encontrar ejemplos de esto en la historia de los movimientos revolucionarios y reformistas modernos, pero, con mucho, el más importante y más interesante lo encontramos en la historia de los orígenes del movimiento científico moderno, el cual ha tenido una incalculable importancia en la historia del mundo actual.

Pero no nos proponemos por ahora tratar este asunto; sólo un hombre como Pierre Duhem, quien fue a un mismo tiempo científico, historiador y filósofo, es capaz de emprender semejante tarea, y aun a él no le alcanzó la vida para llevar a término la tarea que se había impuesto. Lo que deseo hacer es estudiar las primeras fases del desarrollo cultural de Occidente para ver hasta qué punto la formación de esta compleja cultura estuvo condicionada por factores religiosos.

En esta etapa de la historia europea, las relaciones entre religión y cultura deben verse en su forma más simple. Ningún historiador niega que la llegada del cristianismo a los pueblos de Occidente tuvo un efecto profundo en sus culturas; sin embargo, esta gran revolución espiritual no modificó las condiciones materiales de la vida en Occidente. Hubo en ese periodo un abismo entre la sociedad semi-bárbara de la Galia merovingia y la antigua Bretaña anglosajona y la avanzada cultura religiosa del Imperio cristiano, entre la mente de hombres como san Agustín o Boecio y la de caudillos guerreros como

Clodoveo o Chilperico que controlaban los destinos de Occidente. El alborear de la nueva cultura europea occidental estuvo dominado por este agudo dualismo de dos culturas, dos tradiciones sociales y dos mundos espirituales: la sociedad guerrera de los reinos bárbaros, con su culto del heroísmo y la agresividad, y la sociedad pacífica de la Iglesia cristiana, con sus ideales ascéticos y de renuncia y su elevada cultura teológica. La influencia de este dualismo no quedó confinada a la Edad Oscura, del año 500 al 1000, sino que perdura en cierto grado como rasgo característico de la cultura medieval en su conjunto, y sus efectos pueden rastrearse en la historia posterior de Europa occidental. Creemos que este dualismo debe considerarse la causa principal de ese factor dinámico que ha tenido una influencia decisiva en la cultura de Occidente.

Pero es importante tomar conciencia de que no fue un crudo dualismo de oposición y conflicto. Ya en un periodo relativamente primitivo fue sublimado a un nivel superior de cultura para convertirse en un principio interno de polaridad y tensión. Así, en el primer siglo de cristianismo northumbriano, la tradición de la cultura patrística latina encontró su más digno representante en el Norte bárbaro en la persona de Beda *el Venerable,* y no es menos significativo que la última obra del último filósofo romano, el opúsculo *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, haya sido traducida a lengua vernácula por un rey guerrero en el intervalo de sus heroicas luchas con los daneses para la preservación de la cristiandad occidental.

Este creativo proceso de asimilación cultural, que encuentra expresión consciente en la tradición literaria, se realizó también en la profundidad de las conciencias individuales y en el desarrollo de nuevas instituciones sociales. Lo vemos en la vida de los santos, en las leyes de los reyes, en las cartas de los misioneros y los letrados y en los cantos de los poetas. Sin duda, las pruebas que poseemos sólo derraman una luz incierta y vacilante sobre las realidades vitales de los procesos sociales. Pero, aun así, nuestro conocimiento de los orígenes de la cultura occidental es mucho más auténtico y detallado del que poseemos acerca de las grandes culturas del mundo antiguo oriental.

Pero hay otros aspectos en los cuales estamos mejor equipados que nuestros predecesores para comprender el proceso que originó la cultura occidental. Los historiadores y filósofos cuyas mentes se formaron en la Ilustración liberal del siglo XVIII sintieron muy escaso interés, y ninguna simpatía espiritual, por las edades en que la oscuridad de la barbarie pareció hacerse más profunda por la superstición religiosa y el ascetismo monástico, en tanto que en el siglo XIX las tendencias nacionalistas, que en ningún otro terreno fueron tan fuertes como en el campo de la historia, reaccionaron con una acrítica idealización de los bárbaros teutones y eslavos, lo cual causó que la unidad de la cultura occidental fuera ignorada o desdeñada.

Mas nuestra generación se ha visto impelida a tomar conciencia de cuán frágiles y poco sólidas son las barreras que separan una civilización de las fuerzas que la destruyen. Hemos aprendido que la barbarie no es un mito pintoresco o el recuerdo medio olvidado de una remota etapa de la historia, sino una perversa realidad subyacente que puede hacer erupción con fuerza devastadora siempre que la autoridad moral de una civilización pierde el control de ésta.

Para nosotros, por tanto, la historia de la Edad Oscura y de los comienzos de una nueva cultura en Occidente, hace 1400 años, ha adquirido —o debería haberlo hecho— un nuevo significado.

Podemos comprender mejor que Gibbon la lucha desesperada del Imperio romano tardío por mantener sus más altas normas de cultura urbana y de vida civilizada bajo el peso de una excesiva burocracia frente a la constante presión de la invasión y la guerra, y podemos acercarnos, más que los historiadores del siglo XIX, a los sentimientos de los gobernadores de las provincias romanas cuando los diques se rompieron y la marea de la barbarie inundó totalmente el Imperio.

Sobre todo, estamos en mejor posición para apreciar la función vital de la religión, sea como principio de continuidad y conservación, sea como fuente de nueva vida espiritual. En esa época la religión fue el único poder que no resultó afectado por el colapso de la civilización, por la pérdida de fe en las instituciones sociales y en las tradiciones culturales y por la pérdida de la esperanza en la vida. Dondequiera que existe genuina religión, ésta posee esa cualidad, ya que la esencia de la religión es poner al hombre en relación con las realidades trascendentes y eternas. Por tanto, resulta natural que la Edad Oscura de la historia —la hora de la quiebra y de la impotencia humanas— haya sido también la hora en que se manifestó el poder de lo eterno. Es inevitable que esos tiempos de la muerte y del nacimiento de las culturas sean los más alejados de la luz de la historia. Mas, dondequiera que seamos capaces en alguna medida de penetrar la oscuridad, como en el caso de los orígenes de nuestra propia cultura, es posible ver en obra, en las profundidades de la conciencia social, algo de este proceso creativo; y, por incompleto que este conocimiento pueda ser, tiene un gran valor para los estudiantes de la religión y la cultura.

---

[*] Título original: "Introduction: The Significance of the Western Development", en *Religion and the Rise of Western Culture,* cap. I, 1950.

[**] También poseemos testimonios documentales que nos informan de la vida y doctrina de Jesús de Nazaret, originados, y muy probablemente también escritos, por personas que conocieron y convivieron con el fundador del cristianismo. [T.]

[1] C. Dawson, *Christianity and the New Age,* Sheed & Ward, Londres, 1931, pp. 94-96.

BIBLIOGRAFÍA

Adelard von Bath, *Qaestiones Naturales*, Charles Burnett, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Agustín, san, *La Ciudad de Dios, Cartas, Catequesis para principiantes, La doctrina cristiana*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1956.

Al-Battani, *De Motu Stellarum*, Platón de Tívoli, trad., Nuremberg, 1537.

Al-Ghazali, *The incoherence of the philosophers*, Michael E. Marmura, trad., Brigham, Brigham Young University Press, 2000.

Alighieri, Dante, *Divina comedia, El convite, La monarquía*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1956.

Al-Maqudisi, *Escritos*, S. x.

Ambrosio de Milán, san, *Epístola 24, De Fide*, PATROLOGÍA LATINA.

Atanasio, san, *Contra gentes*, PATOLOGÍA GRIEGA, t. 25.

Averroes, *Gran comentario sobre Aristóteles.*

Bacon, Francis, *The advancement of learning*, Nueva York, The Colonial Press, 1899.

Bacon, Roger, *Opus Minus et Opus Tertium*, Londres, Longman/ Green & Roberts, 1859.

———, *Opus Majus*, Oxford, Clarendon Press, 1900.

Batiffol, P., *La siège apostolique*, 4 vols., París, Lecofree, 1924.

———, *L'église naissante et le catholicisme*, en *La siège apostolique*, 4 vols., París, Lecofree, 1924.

Baur, L., *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, Munster, W. Aschendorff, 1917.

Baynes, N. H., y H. S. B. Moss, *Bizantium: and introduction to the East Roman tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Bedier, J., y P. Hazard, *Histoire de la littérature française*, París, Larousse, 1924.

Berlière, U., *L'ordre monastique*, París, Abbaye de Maredsous, 1921.

Bernardo, san, *De Consideratione, In Cantica*, en *Obras completas*, tomos III y IV, Barcelona, R. Casulleras, 1925.

Boecio, *De consolación*, Agustín López, trad.; Antonio Coello, ed., Valladolid, Juan de Bostillo, 1604.

Boissier G., *El fin del paganismo*, Madrid, D. Jorro, 1908.

Bonifacio, san, *Cartas*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, tomos 87-89.

Browne, E. G., *A literary history of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929.

Buenaventura, san, *Hexameron*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, BAC, 1956.

Burdach, K., *Reformation, Renaissance, Humanism*, Berlín, 1918.

Butler, E. C., *Western mysticism*, Londres, Constable & Co., 1922.

Cabrol, Dom, *Les origins liturgiques*, conferencia VIII, París, 1907.

Carlyle, R., *History of political theory*, Edimburgo, W. Blackwood, 1930-1936.

Carra de Vaux, B., *Les penseurs de l'Islam*, París, Geuthner, 1921-1926.
Casiodoro, *Institutiones Divinarum et Humanarum*, VI, Lectionum Misae, PATROLOGÍA LATINA, tomos 69-70.
Caspar, E. L. E., *Geschichte des Papsttums*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930.
Celano, Tomasso di, *Speculum Perfectionis*, en *Escritos completos de san Francisco de Asís*, Madrid, BAC, 1949.
Cipriano, san, *Epístola* 6, PATROLOGÍA LATINA, 59-13.
Collingwood, R. G., *Roman Britain*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
Conches, William de, *Dragmaticon Philosophiae*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 1997.
Coulton, G., *Five centuries of religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955.
Dawson, C., "St. Agustine and his age", en *Monument to St. Agustine*, Sheed & Ward, Inc., 1930.
———, *Christianity and the new age*, Londres, Sheed & Ward, Inc., 1931.
———, *Medieval essays,* Nueva York, Sheed & Ward, Inc./Image Books / Doubleday, 1954.
———, comp., *The mongol mission*, Londres y Nueva York, Sheed & Ward, Inc., 1955.
———, *The making of Europe*, Nueva York, Meridian Books, 1956.
———, *The movement of world revolution*, Nueva York, Sheed & Ward, Inc., 1959.
———, *Religion and culture*, Nueva York, Meridian Book, 1960.
———, *Religion and the rise of Western culture*, Nueva York, Harper, 1960.
———, *The historic reality of christian culture*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1960.
———, *The crisis of Western education*, Nueva York, Sheed & Ward, Inc., 1961.
———, *Dynamics of world history*, J. J. Mulloy/Wilmington/Sheed & Ward, 2002.
Delvaille, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à là fin du* XVIII[e], París, F. Alcan, 1910.
Denifle, H., *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans*, París, 1897.
Dionisio, el Areopagita, *De Divinis Nominibus*, *De Ecclesiastica Hierarchia*, *De Mystica Theologia*, Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 3.
Duchesne, L. M. O., *Histoire ancienne de l'église*, París, A. Fontemoing, 1908-1910.
Duhem, P. M., *Le système du monde de Platon a Copernic*, París, A. Hermann, 1913.
Eddington, A. S., *The nature of the physical world*, Londres, Dent, 1964.
Eusebio de Cesarea, *Theophania, apología de Melitón de Sardes*, Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 24.
Figgis, J. N., *From Gerson to Grotius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.
Fliche, A., y V. Martin, *Historia de la Iglesia*, Valencia, EDICEP, 1980.
Fournier, Paul, y Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien,* 2 vols., París,

Flammarion, 1979.
Francisco de Asís, san, *Opúsculos*, en *Escritos completos de san Francisco de Asís*, Madrid, BAC, 1949.
Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1978.
Gelzer, H., "Die Konzilien als Reichesparlamente", en *Ausgewahlte kleine Schriften*, 1907.
Gerhoh de Reichersberg, *De Quarta Vigilia Noctis*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 193-194.
Gibbon, E., *Decline and fall of the roman empire*, Londres, Dent & Sons, 1938.
Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones RIALP, 1981.
Godwin, W., *Inquiry concerning political justice*, Londres, 1796.
González Palencia, A., *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona, Labor, 1945.
Gordon, R. K., *Anglo-saxon poetry*, Londres, Dent & Sons, 1954.
Graciano, *Decretum*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, tt. 35-38.
Gregorio, san, *Homilía 28*, Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 44.
Grisar, H., *History of Rome and the popes in the Middle Ages*, Londres, 1911-1912.
Guiberto de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 180.
Guillermo de París, *Obras*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 186.
Guillermo de San Thierry, *Heptateuchon*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 180.
Harnak, A., *Dogmengeschichte*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1931.
Haskins C. H., *Sudies in medieval culture*, Oxford, Clarendon Press, 1929.
Hilario, san, *Contra Constantin Imperatorem*, PATROLOGÍA LATINA, IV.
Huby, J., Christus, *Manuel d'histoire des religions*, París, 1929.
Ibn Hazm, *Fisal, Tawq al-hamanah* (El collar de la paloma), en *Obras de Ibn Hazm*, Miguel Asín Palacios, trad., 1927-1932.
Inocencio III, *Sermones*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 142.
Ireneo, san, *Contra Haereses*, Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 80.
Jedin, H., *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1970.
Jerónimo, san, *Cartas*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, tt. 22-30.
Jordano de Osnabrück, *De Praerogativa Romani Imperii*, *ca*. 1820.
Juan Crisóstomo, san, *Homilías,* Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 49.
Juan Damasceno, san, *La fe ortodoxa*, Migne, PATROLOGÍA GRIEGA, t. 94.
Juan de Salisbury, *Metalogicon, De Utilitate Topicorum*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 199.
Ker, W. P., *The dark ages*, Nueva York, C. Scribners, 1904.
Kroeber, A. L., *Anthropology*, Londres, G.G. Harrap Co., 1923.
Lane Pool, S., *History of Egypt in the Middle Ages*, Londres, Cass, 1968.
León Magno, san, *Sermones*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, tt. 54-56.
Lesne, E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Nueva York, Johnson Reprint, 1916.
Lessing, G. E., *The education of the human race*, Londres, Smith, Elder and Co., 1858.

Levi-Provençal, E., "Historia de España musulmana (711-1031)", en Ramón Menéndez Pidal, ed., *Historia de España*, V, Madrid, 1957.
Llorca, B., y R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia católica*, 5 vols., Madrid, BAC, 1964-1987.
Lubac, H., de, *Les aspects sociaux du dogme*, París, Les Éditions du Cerf, 1938.
Lulio, R., *Blanquerna*. *Libro del amigo y del amado*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1948.
Lutero, M., *Obras*, Barcelona, Paidós, 1999.
Macaulay, T. B., *The history of England*, Chicago y Nueva York, Belford/Clarcke Co., 1888.
Maitland, F. W., *Selected historical essays*, Cambridge, Selden Society at the Cambridge University Press, 1957.
Mandonet, P., *Siger de Brabant*, Lovaina, 1911.
Maritain, J., *Primacía de lo espiritual,* Buenos Aires, Club de Lectores, 1982.
Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, Francfort, I. Welchus, 1952.
Mommsen, T., *Historia de Roma*, 5 vols., A. García Moreno, trad., Madrid, Turner, 1989.
Monumenta Germaniae Historiae Epistolae, Munich, Band, 1978.
Moorman, J. R. H., *Sources for the life of St. Francis*, Londres, Clarendon Press, 1968.
Morlaix, Bernardo de, *De Contemptu Mundi,* en Charles W. Eliot, (ed.), "Hymns of the Christian Church", en *The Harvard Classics*, vol. 45, II, Nueva York, Collier & Son, 1909-1914.
Norden, E., *Die Antike Kunstprosa*, VI, Leipzig, Teubner, 1898.
Olrik, A., *Viking civilization*, Nueva York, W.W. Norton, 1930.
Orígenes, *Contra Celso*, Daniel Ruiz Bueno, ed., Madrid, BAC, 2001.
———, *Peri Archon*, libro II, cap. III, PATROLOGÍA GRIEGA, IV.
Otón de Freising, *Gesta Frederici*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 189.
Pallis, S. A., *Mandaean studies*, Londres, Oxford University Press, 1926.
Pater, W., *The Renaissance: studies in art and poetry*, Nueva York, Macmillan, 1903.
Peeters, P., *Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1950.
Pelliot, P., "Les mongols et la papauté", *Rev. de l'Orient Chrétien*, vol. IX.
Pirenne, H., *Les villes du moyen âge*, París, Presses Universitaires de France, 1971.
Poincaré, H., *Science et méthode*, París, Flammarion, 1908.
Prudencio, *Contra Symmachum; Peristephanum*, Migne, PATROLOGÍA LATINA, t. 59-60.
Ptolomeo, Claudio, *Almagesto*, Gerardo de Cremona, trad., B. Millas, Catedral de Toledo, núm. xxxv, pp. 148-151.
Ramsay, W. M., "Studies in the history and art of the Eastern provinces of the roman empire"; "Luke the physician", en *Classical Review*, vol. 22, núm. 2, marzo de 1908.
Rashdall, H., *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Renan, E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, París, Flammarion, 1998.
Rostovzeff, M. *Historia socioeconómica del Imperio romano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.
Rousselot, P., *L'intellectualisme de St. Thomas*, París, G. Beauchesne, 1924.
Ryan, J., *Irish monasticism: origins and early development*, Londres, Longman/Green, 1931.
Salomé R., "Notre pays", en *Cahiers de la Quinzaine*, 1914.
Sarton, G., *Introduction to history of science*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
Schnürer, G., *Kircher und Kultur*, Paderborn, F. Schoningh, 1936.
Sigeberto de Glemboux, *Thesaurus Novus*.
Singer, C. J., *Religion and science consider in their historical relations*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
Strzygowski, J., *Altai-Iran*, Leipzig, Völkerwanderung, 1917.
Stutz, U., *Geschichte der Kirchlichen Benefizialwesens*, Berlín, Muller, 1895.
Tauler, Jean, *Sermons*, ed. y trad. E. Hugueny, G. Théry, y M. A. L. Corin; ed. y present. Jean-Pierre Jossua, nota de Édouard-Henri Wéber sobre Jean Tauler y el maestro Eckhart, París, Les Éditions du Cerf, 1991, (Col. Sagesses chrétiennes).
Tertuliano, *De Testimonio Animae*, PATROLOGÍA LATINA, VI.
Thompson, J. W., *Feudal Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 1928.
Thorndike, L. A., *A history of magic and experimental science*, Nueva York, Macmillan, 1929.
Thurlow, Leeds, E., y J. N. L. Myers, *The archaeology of the anglo-saxon settlements*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
Tillemont, L. de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Michel Tronchay, ed., París, 1700-1706.
Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, París, Gabalda, 1930.
Tomás de Aquino, santo, *Suma teológica. Texto latino de la edición crítica leonina*, 2 vols., ed. F. Barbado Viejo y otros; intr. S. M. Ramírez, Madrid, BAC Maior, 1947.
Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, 1970.
Troeltsch, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005, (Col. 70 Aniversario, 25).
Vacario, *Magister: l'eresia di Ugo Speroni*, Ilarino da Milano, ed., Roma, Editorial Vaticana, 1945.
Valli, L., *Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d'amore*, Roma, 1928.
Webb, C., "The policraticus of John of Salisbury", *Church Quarterly Review* 71, núm. 142, enero de 1911.
Whitehead, A. N., *Science and the modern world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.

ÍNDICE ANALÍTICO

HISTORIA DE LA CULTURA CRISTIANA

CHRISTOPHER DAWSON

La intención de Dawson no es hacer la apología de la cristiandad medieval o rescatar del olvido histórico la cultura medieval cristiana; más bien se propone investigar y sacar a la luz los antecedentes socioculturales de la civilización occidental moderna. En efecto, al analizar los antecedentes histórico-religiosos de esta cultura, sus elementos formativos, sus instituciones religiosas y sociopolíticas, sus creaciones intelectuales y artísticas, así como sus crisis espirituales y sus conflictos sociales, el autor logra discernir la clave para entender los periodos subsiguientes de la historia de Occidente, particularmente la Era Moderna, con sus evidentes logros ideológicos y científicos, y sus lamentables vacíos espirituales y morales.

El análisis de Dawson de la cultura medieval cristiana nos permite visualizar la civilización occidental moderna en su verdadera dimensión y sentido; gracias a este análisis, "la llamada Edad Oscura sale de las tinieblas y adquiere forma y significado", como llegó a comentar con agudeza Aldous Huxley.

—Heberto Verduzco Hernández

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Índice